

Regina Schidel

Relationalität der Menschenwürde

Zum gerechtigkeitstheoretischen
Status von Menschen mit
kognitiven Beeinträchtigungen

campus

Relationalität der Menschenwürde

»Theorie und Gesellschaft«

Herausgegeben von Jens Beckert, Rainer Forst, Wolfgang Knöbl,
Frank Nullmeier und Shalini Randeria

Band 87

Regina Schidel, Dr. phil., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forschungszentrum Normative Ordnungen an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Regina Schidel

Relationalität der Menschenwürde

Zum gerechtigkeits-theoretischen Status
von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Die Arbeit an der diesem Buch zugrundeliegenden Dissertation wurde durch ein Promotionsstipendium der DFG Leibnizpreis-Forschungsgruppe »Transnationale Gerechtigkeit« gefördert. Die Open-Access-Publikation dieses Buches wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Goethe-Universität Frankfurt am Main unterstützt.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Der Text dieser Publikation wird unter der Lizenz »Creative Commons Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International« (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht.

Den vollständigen Lizenztext finden Sie unter:

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>



Verwertung, die den Rahmen der CC BY-SA 4.0 Lizenz überschreitet, ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.

Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Quellenangabe/Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

ISBN 978-3-593-51813-8 Print

ISBN 978-3-593-45575-4 E-Book (PDF)

DOI 10.12907/978-3-593-45575-4

Copyright © 2023 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Einige Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Satz: le-tex xerif

Gesetzt aus der Alegreya

Druck und Bindung: Beltz Grafische Betriebe GmbH, Bad Langensalza

Beltz Grafische Betriebe ist ein klimaneutrales Unternehmen (ID 15985–2104-1001).

Printed in Germany

www.campus.de

Inhalt

Einleitung. Kognitive Beeinträchtigung als Thema der Philosophie ... 7

Teil A: Problemaufriss und begriffliche Grundlagen

1. Kapitel: Eine Annäherung an den Begriff der »Behinderung« 45
2. Kapitel: Philosophische Ressourcen im Nachdenken über Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen 65

Teil B: Normative Grundlegung – Menschenwürde

3. Kapitel: Konturen des Menschenwürdebegriffs 113
4. Kapitel: Eine relationale Rechtfertigung der Menschenwürde 175

Teil C: Systematisierung – Ein menschenwürdebasiertes Gerechtigkeitsverständnis

5. Kapitel: Menschenwürde als Rechtssubjektivität 253
6. Kapitel: Kognitive Beeinträchtigung und Gerechtigkeit – ein menschenrechtliches Verständnis 311

Teil D: Gesellschaftliche und politische Implikationen

7. Kapitel: Politische Partizipation von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen	375
8. Kapitel: Gegen Ableismus – Theoretische Perspektiven und gesellschaftspolitische Herausforderungen	429
Siglen	463
Literatur	465
Dank	497

Einleitung. Kognitive Beeinträchtigung als Thema der Philosophie

»Ich wurde schon oft gefragt, ob ich mich ›behindert‹ oder durch das Downsyndrom beeinträchtigt fühle. Und da kann ich ganz klar sagen: überhaupt nicht! [...] Klar ist das Downsyndrom bei Arztbesuchen mal Thema, aber es steht nicht im Vordergrund, weil es eben keine Krankheit ist, obwohl das viele denken. Ich leide nicht am Downsyndrom! [...] Ich habe noch nie einen Menschen mit Downsyndrom getroffen, der sich ›krank‹ oder ›behindert‹ fühlt. An mir ist alles dran und alles drin. [...] Jeder in unserer Gesellschaft braucht mal Hilfe. Menschen mit Behinderung genauso wie sogenannte Normale. [...] Wir sollten alle füreinander da sein. Ich bin für ein Miteinander, das alle einschließt. Egal, ob ›behindert‹ oder nicht. So ähnlich sagte ich es auf der Bundespressekonferenz. Ich schloss mit einem Zitat von Pablo Pineda, meinem großen Vorbild: ›Wir sind, verdammt nochmal, alle Menschen.«

(Urbanski 2015: 254 f.)

Gegenwärtige Gesellschaften sind durch die Diskriminierungsform des *Ableismus* geprägt. Damit ist in Analogie zu Spielarten der systematischen Schlechterstellung sozialer Gruppen wie Sexismus, Rassismus oder Klassismus eine strukturell wirksame Abwertung von Menschen entlang ihrer körperlichen und/oder geistigen Befähigungen bezeichnet. In einer herkömmlichen Terminologie würde man von »Menschen mit Behinderung« oder »behinderten Menschen« sprechen. Sind Menschen in allen Lebensvollzügen beeinträchtigt, ist auch der Terminus der »Schwerst- und Mehrfachbehinderung« gebräuchlich. Diese Begriffsverwendungen perpetuieren jedoch eine gesellschaftliche Diskriminierung auf sprachlicher Ebene und bedürfen deswegen der kritischen Reflexion. Eine angemessene Sprachverwendung stellt eine erste Herausforderung in der Beschäftigung mit »Behinderung« dar. Während die Redeweise von »Menschen mit Behinderung« nahelegt, Behinderung im Sinn einer Eigenschaft zu verstehen, hat die alternative Bezeichnung »behinderte Menschen« zwar den Vorteil, dass

sie auf den konstruierten und sozialen Charakter von Behinderung verweist (Menschen werden durch ihre physische und soziale Umwelt be-hindert); dagegen kann »behindert« hier auch attributiv gelesen werden. In der Rede-weise von »Menschen mit Behinderung« verweist die lexikalische Ordnung im Gegensatz zur Bezeichnung »behinderte Menschen« darauf, dass es sich zuerst einmal um Menschen handelt. Dennoch sind beide Redeweisen problematisch, weil sie (geistige) Diversität essentialisieren und ein hierarchisierendes Abwertungsmoment transportieren.¹

Der Fokus dieses Buches liegt auf Formen des Ableismus aufgrund von kognitiven Einschränkungen. Für die betroffene Personengruppe wähle ich – auch im Titel dieses Buches – den Terminus »Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen«. Auch diese Bezeichnung hat ihre Schwierigkeiten, weil sie Diskriminierungserfahrungen verharmlost und der Begriff der »Beeinträchtigung« möglicherweise pathologisch konnotiert ist. Mangels besserer Alternative werde ich diese Terminologie im Folgenden verwenden, immer eingedenk ihrer Unzulänglichkeit. Dass ich mich in diesem Buch auf kognitive und nicht auf körperliche Beeinträchtigungen konzentriere, hat wesentlich zwei Gründe. Zum einen ist die Diskriminierung von Menschen aufgrund ihrer körperlichen Befähigungen wissenschaftlich schon besser aufgearbeitet,² zum anderen ist für die hier verfolgte disziplinäre Perspektivierung einer *philosophischen* Thematisierung insbesondere die kognitive und geistige Diversität von Menschen relevant.

Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen beziehungsweise geistiger »Behinderung«³ sind gesellschaftlich marginalisiert und exkludiert.⁴

1 Thomas Schramme hat den Vorschlag gemacht, bei Menschen mit geistigen »Behinderungen« von »minority minds« zu sprechen (Schramme 2021). Vgl. zur Problematisierung der Begriffsverwendung auch: Achtelik 2015: 9, Degener 2020: 12 ff., Graumann 2011: 12.

2 Wegweisende Arbeiten haben in diesem Zusammenhang insbesondere die *critical disability studies* geleistet, die nicht rein akademischer Natur sind, sondern wesentlich von aktivistischen Gruppierungen geprägt wurden. Zu einem einführenden Überblick vgl. Waldschmidt 2020, 2022.

3 Ich benutze im Folgenden beide Termini, spreche aber nicht affirmativ von Menschen mit geistiger »Behinderung«, sondern stets nur eine diskursive Verwendung dieser Begrifflichkeit referierend, von der ich mich kritisch abgrenze.

4 Die Marginalisierung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen bezieht sich auf Stereotype und Bewertungsmuster, die sie als »anormal« markieren und damit herabsetzen. Ich bezeichne diese Abwertungstendenz auch als Stigmatisierung und in einer Extremform als Entmenschlichung, wenn Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen das gleiche Menschsein in einem normativen Sinn abgesprochen wird. Der Begriff der Exklusion referiert dagegen stärker auf gesellschaftliche und soziale Praktiken, die bei einer normativen Abwertung ansetzen, zusätzlich zu epistemischen oder symbolischen Hierarchisierungen aber mit konkreten Diskrimi-

Diese These bildet den Ausgangspunkt des vorliegenden Buches. In *begrifflicher* Hinsicht ist mit der formulierten These die Annahme verbunden, dass die Rede von »Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen« beziehungsweise »geistiger Behinderung« auf eine Gruppe von Personen Bezug nimmt, deren kognitive, mentale oder psychologische Fähigkeiten von einem als Standard angenommenen Durchschnittswert signifikant abweichen. So werden häufig Menschen mit Trisomie 21, Menschen mit (frühkindlichen) Autismus-Spektrums-Symptomatiken sowie Menschen, die sich nicht oder nur eingeschränkt sprachlich artikulieren können, als »geistig behindert« bezeichnet. Die Referenzialität dieses Terminus ist jedoch aus sozialkritischer und dekonstruktiver Perspektive gesehen fragwürdig. In den soziologisch geprägten *disability studies* wird die These vertreten, dass es sich bei der Kategorie der (geistigen) »Behinderung« um eine normierende Zuschreibung handelt, die menschliche Diversität einer hierarchisierenden Bewertung unterwirft. »Behinderung« ist demgemäß keine Tatsache, sondern eine kontingente Differenzkategorie (Waldschmidt 2020: 24). Die Herausarbeitung des konstruktivistischen Anteils der Kategorisierung von Menschen als »behindert« ist wichtig und berechtigt. Dennoch wohnt der Demaskierung des Behinderungsbegriffs als *bloßer* kultureller und sozialer Zuschreibung auch ein problematischer Zug inne, da damit in gegenwärtigen Gesellschaften die Möglichkeit erschwert wird, Leid- und Unrechtserfahrungen von Menschen mit Beeinträchtigungen adressieren zu können. Deshalb gehe ich im Folgenden von der Annahme aus, dass Menschen mit kognitiven Einschränkungen eine soziale Gruppe bilden, die von einem gesellschaftlich wirksamen Diskriminierungsmuster betroffen und in besonderem Maß vulnerabel für Abwertung, Ausgrenzung und Schlechterstellung ist.⁵

Mit dem Verweis auf die (umstrittene) Produktivität der Kategorie der »Behinderung« hinsichtlich der Möglichkeit, Exklusions- und Diskriminierungserfahrungen überhaupt als solche benennen und kritisieren zu können, ist die *normative* Implikation meiner Ausgangsthese angesprochen. Diese liegt in der Annahme, dass die Abwertung von Menschen mit geistiger

nierungen, Schlechterstellungen oder Ausgrenzungen einhergehen – etwa in Hinblick auf rechtliche, materielle oder politische Bedingungen.

⁵ Gleichwohl soll die dekonstruktive Perspektive der *disability studies* als diagnostische Folie für das Verständnis von Problemen der Normalisierung und der Abwertung von Differenz in dieser Arbeit präsent sein.

»Behinderung« und ihre Schlechterstellung in der Gesellschaft *ungerechtfertigt* ist und der Vorstellung widerspricht, dass alle Menschen in ihrer Diversität in einem grundlegenden Sinn *als Gleiche* gelten und als solche geachtet werden müssen. Die philosophische Beschäftigung mit Ableismus und die Thematisierung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen kann diagnostisch in Form einer *Kritik* an ihrer Abwertung und Schlechterstellung in gegenwärtigen Gesellschaften einsetzen. Theodor W. Adorno charakterisiert unseren moralischen Kompass, der ein unmittelbares Wissen um das Falsche und Entmenschlichende bereitstellt, so: »Wir mögen nicht wissen, was das absolut Gute, was die absolute Norm, ja auch nur, was der Mensch oder das Menschliche und die Humanität sei, aber was das Unmenschliche ist, das wissen wir sehr genau.« (Adorno 2010: 261) Wenn geistig »behinderten« Menschen mit Abwehr, Skepsis und Ablehnung begegnet wird, sie nicht als Menschen in einem gleichen Sinn gelten und strukturell schlechter in der Gesellschaft gestellt sind, ist ein Problem benannt, das einer kritischen Adressierung bedarf.

Im Zentrum meiner Untersuchung steht diese *normative* Dimension der Marginalisierung und Exklusion von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen. Um diese adäquat thematisieren zu können, müssen drei zentrale Aspekte berücksichtigt werden.

Erstens stellt sich unmittelbar die Frage danach, *auf welcher Grundlage* die Schlechterstellung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen kritizierbar ist – damit ist ein *moralphilosophisches* Problem umrissen, das den Anspruch evoziert, die Ablehnung ableistischer Diskriminierung argumentativ einzuholen. Hier geht es um eine *Begründung* der moralischen Unzulässigkeit von Ableismus, die eine *universalistische* Stoßrichtung hat. Denn während der Anspruch auf Anerkennung und Achtung aller Menschen als moralisch Gleiche in ihrer Diversität eigentlich als *common sense* gelten sollte, ist genau diese Forderung in Bezug auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen nicht eingelöst.⁶ Ein wichtiger Grund dafür liegt – so meine Ausgangshypothese – darin, dass in alltäglich kursierenden Wissensbeständen wie auch im philosophischen Diskurs ein Menschenbild vorherrscht, welches das vernünftige und selbstbestimmte Subjekt auszeichnet. Die Kehrseite dieser Privilegierung ist eine Abwertung menschlicher Lebensformen,

⁶ Dasselbe gilt auch für andere soziale Gruppen und Minderheiten – für Frauen und queere Personen, *People of Colour*, Jüd*innen, indigene Gruppen, Sinti* zze und Rom*nja und weitere von Diskriminierung Betroffene.

welche diesem Rationalitätsideal nicht entsprechen. Der Logos-Zentriertheit der Philosophie wohnt ein exkludierendes Moment inne: Mit der Privilegierung von Vernunft und Autonomie geht eine Absonderung und Abwertung menschlichen Lebens einher, das nicht oder *anders* vernünftig ist und dem philosophischen Ideal rationaler sprachlicher Artikulation zuwiderläuft.

Zweitens betreffen die Stigmatisierung und Ausgrenzung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen nicht nur eine normative Ebene, auf der die basale gegenseitige Achtung von Menschen als Gleichen thematisch wird, sondern sie sind auch *gesellschaftlich* und *politisch* virulent. Die kulturell wirkmächtige Wahrnehmung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als defizitär und nicht gleichwertig übersetzt sich auch in die gesellschaftliche und soziale Sphäre und betrifft die Schlechterstellung in allen Bereichen des Lebens, etwa in den Kontexten der Bildung, der Arbeit, des Wohnens oder der politischen Teilhabe. Die Abwertung und Marginalisierung geistig »behinderter« Menschen äußern sich konkret darin, dass sie nicht als gleichwertige Mitglieder der Gesellschaft zählen, sondern als Bürger*innen zweiter Klasse gelten.

Ein *dritter* Aspekt, der für die normative Perspektivierung der Stigmatisierung und Ausgrenzung von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung relevant wird, ist der *metatheoretische* einer kritischen Infragestellung der Kategorie der »Behinderung« beziehungsweise Beeinträchtigung. Die Frage, wer überhaupt als »behindert« gilt und welche Idealvorstellung des Subjekts unser Menschenbild prägt, wirkt auf moralphilosophische Achtungsforderungen und den Anspruch darauf, in einem gesellschaftlichen und politischen Gemeinwesen als Gleiche/r zu zählen, zurück. Wenn die Erfüllung eines vordefinierten Standards an rationalen und kognitiven Fähigkeiten als Bedingung für politische Teilhabe gilt, sind bestimmte Menschen von vornherein aus dem Bereich des Politischen ausgeschlossen und können gar nicht mehr als Subjekte legitimer Ansprüche und emanzipatorischer Forderungen auftreten.

Die Ausgangsdiagnose dieses Buches ist, dass Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in *epistemischer* Hinsicht abgewertet werden und dominante Wissensordnungen sie auf problematische Weise subjektivieren, woraus eine *gesellschaftliche* und *soziale* Schlechterstellung entsteht. Wie können wir dieser doppelten Marginalisierung begegnen? Diese Frage verstehe ich nicht ausschließlich als eine politische, sondern auch als eine explizit *philosophische*.

Zur Beantwortung dieser Frage untersuche ich zunächst, wie wir den gleichen normativen Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen begründungstheoretisch einholen können. Dafür rekurriere ich auf die beiden Konzepte der *Menschenwürde* und der *Gerechtigkeit*. Die erste These hierbei lautet: Der Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als moralisch Gleiche lässt sich unter Bezugnahme auf den philosophischen und juristischen Begriff der *Menschenwürde*⁷ rechtfertigen. In Abgrenzung zu *rationalistischen* Begründungen der Geltung der Menschenwürde, die sie von individuellen vernünftigen Fähigkeiten abhängig macht, vertrete ich einen *relationalen* Ansatz. Menschen als interdependente und aufeinander verwiesene Wesen schulden sich eine grundlegende Form der Achtung, die ich als unhintergebares praktisches Erfordernis rekonstruiere. Diese basale Achtungsforderung soll mit dem Konzept der *relationalen Menschenwürde* eingefangen werden.

Die zweite Hauptthese dieses Buches zielt auf den Zusammenhang von Menschenwürde und Gerechtigkeit ab: Die Frage, was eine *gerechte Gesellschaft* für Menschen mit geistigen »Behinderungen« bedeutet, beantworte ich nicht primär unter Bezugnahme auf eine angemessene Verteilung von Ressourcen oder die Herstellung von Wohlergehen, sondern auf Basis des vorgeschlagenen Menschenwürdebegriffs. Die Grundannahme hierbei lautet: Gerechtigkeit in einer basalen Form⁸ meint den Status *rechtlicher* und *sozialer* Gleichheit. Diese beiden grundlegenden Formen, als Gleiche/r unter Gleichen zu gelten, folgen aus der Ausdeutung relational verstandener Menschenwürde. Entscheidend für die Verwirklichung des gleichen Status der Menschenwürde ist die Anerkennung der vollen *Rechtssubjektivität* von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen. Entgegen einem althergebrachten und kulturell tief verwurzelten Verständnis, wonach Menschen mit »Behinderung« allenfalls Subjekte paternalistischer Fürsorge und passive Empfänger*innen sozialer Leistungen sind, verschiebt sich mit ihrer Achtung als

7 Der Begriff der *Menschenwürde* weist im Gegensatz zu demjenigen der *Gleichheit* eine nicht-komparative Dimension auf und spielt im rechtlichen Kontext eine prominente Rolle bei der Frage nach dem Grund von Rechten. Es gibt auch eine stärker politisch beziehungsweise revolutionstheoretisch angeleitete Deutung der Menschenwürde, die sich auf (kollektive) politische Forderungen nach Berücksichtigung als gleiche Autoritäten bezieht. Diese Deutung verfolge ich hier jedoch nicht weiter. (Vgl. dazu etwa Forst 2018b: 199 ff.).

8 Vgl. zu der Unterscheidung zwischen fundamentaler und maximaler Gerechtigkeit (Forst 2007: 15).

Rechtsträger*innen der Fokus auf den *aktiven* Charakter⁹ des Innehabens von Grund- und Menschenrechten. Über ein grundlegendes Recht darauf zu verfügen, überhaupt Rechte geltend machen und in Anspruch nehmen zu können, verstehe ich als zentralen Anspruch der Gerechtigkeit.

Diesen Umriss von Ausgangspunkt und Zielsetzung des vorliegenden Buches führe ich im Rest der Einleitung etwas detaillierter aus. Zunächst erfährt die Ausgangshypothese eine Plausibilisierung: Marginalisierung, Stigmatisierung und Exklusion von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen sind nicht allein auf einer epistemischen und politisch-gesellschaftlichen Ebene virulent. Vielmehr betreffen sie auch den philosophischen Diskurs selbst, da dort ein vernunftzentriertes Menschenbild wirkmächtig ist, das eine selbstbestimmte und rationale Form der Subjektivität privilegiert. Dieses Verständnis des Menschseins, das sowohl die theoretisch-philosophische Beschäftigung als auch kulturell und ideologisch verfestigte Vorstellungen betrifft, ist entscheidend dafür, dass Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als anders, defizitär und abweichend wahrgenommen werden und ihre Geltung als Gleiche notorisch infrage gestellt ist. Im Anschluss daran kontextualisiere ich die zentralen normativen Grundbegriffe der *Menschenwürde* und der *Gerechtigkeit*. Ich skizziere, inwiefern sie das systematische Potenzial entfalten können, um die Statusgleichheit von Menschen mit geistiger »Behinderung« in moralischer und gesellschaftlicher Hinsicht einzufangen und zu rechtfertigen.

Ableismus gegenüber Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen sind nicht nur in akademischen und insbesondere philosophischen Debatten weitgehend unsichtbar und werden dort unsichtbar gemacht.¹⁰ Ihre epistemische Marginalisierung ist tiefgreifend verstrickt mit der Stigmatisierung, Benachteiligung und Ausgrenzung in gesellschaftlicher und sozialer Hinsicht. Ableismus

⁹ Damit ist nicht lediglich die Kategorie politischer Beteiligungsrechte im Sinn ihrer Charakterisierung bei Georg Jellinek als *status activus* (Jellinek 2011) gemeint, sondern es geht um das aktive Moment von Rechtssubjektivität überhaupt.

¹⁰ Vgl. zu gesellschaftlicher Unsichtbarkeit: Honneth 2003a: Kap. 1.

lässt sich auf zwei miteinander verwobenen Ebenen erfassen: Die eine betrifft normative Vorstellungen vom guten Leben, von Normerfüllung und Normabweichung sowie kulturell wirksame Stereotypisierungen. Auf der zweiten Ebene werden die *sozialen* Effekte dieser »noumenalen Macht«¹¹ produktiv: Sie manifestieren sich in der Ungleichbehandlung von geistig »behinderten« Menschen, der Verletzung ihres Status als Gleiche und wirken sich in allen Bereichen des Lebens aus, etwa in den Kontexten der Bildung, der Arbeit sowie der gesellschaftlichen und der politischen Teilhabe.

Normalisierendes Denken und seine Auswirkungen

Normativ wirksame Vorstellungen und Wissensbestände über geistig »behinderte« Menschen als krank, abnormal oder defizitär sind kulturgeschichtlich¹² gesehen sehr alt und in der Gegenwart weiterhin präsent.¹³ Aus psychoanalytischer, diskursanalytischer, poststrukturalistischer, feministischer und phänomenologischer Perspektive¹⁴ wurden verschiedene Versuche unternommen, die Herstellung der Kategorien der Normalität und Anormalität, die Abgrenzung vom Anderen und Fremden sowie die Pathologisierung von Differenz zu beschreiben und zu erklären.¹⁵ Die soziologischen und kulturtheoretischen Analysen zu Normierung und Normalisierung, die durch das Denken Michel Foucaults inspiriert sind, nehmen Konstruktionen des »normalen Menschseins« und ihre machtförmigen Implikationen kritisch in den Blick.¹⁶ Eine Dekonstruktion dieser theoretisch wie alltäglich wirkmächtigen Zuschreibungen von Menschen als »normal«,

11 Vgl. Forst 2015b: Kap. I.2. *Noumenal* ist Macht, insofern sie über Gründe, Überzeugungen und Einstellungen in den Köpfen von Menschen wirkt.

12 Vgl. Carlson 2015. Zu einem umfassenden kulturgeschichtlichen Zugang zum Thema Behinderung vgl. Stiker 2004. Zu einem kritischen, historisch informierten Blick auf die Disziplin der »Heilpädagogik« vgl. Rösner 2002: Kap. II.3.

13 Vgl. zur Darstellung der Geschichte und des Wortfelds des Behinderungsbegriffs Welti 2005: 10 ff.

14 Für den Bereich der Psychoanalyse ist Julia Kristeva zu nennen (Kristeva und Gardou 2012), für die diskursanalytische und poststrukturalistische Perspektive stehen Michel Foucaults Arbeiten zu Macht und Normalisierung (Foucault 1977, 1982) und für das Zusammenführen einer feministischen, diskursanalytischen und phänomenologischen Perspektive sind Überlegungen von Judith Butler (Butler 2007) einschlägig.

15 Vgl. die postkoloniale Theorie und ihr Konzept des »othering«, der »Veränderung« (Spivak 2010).

16 Vgl. die Arbeiten von Shelley Tremain (Tremain 2001, 2005a, 2017) und die Monographien von Hans-Uwe Rösner (Rösner 2002, 2014).

»krank« oder »behindert« schärft den Blick dafür, dass auch in sich als liberal und heterogen verstehenden Gesellschaften kognitive und mentale »Abweichungen« vom Standard mit einem Stigma behaftet sind. Julia Kristeva und Charles Gardou formulieren aus psychoanalytischer Perspektive die Macht dieser Ausrichtung an der Norm des Normalen: »Normal«. Dies ist das Wort, mit dem wir nach wie vor eine Art menschlichen Prototyp bezeichnen. Umgekehrt machen wir damit aus dem »Anormalen« ein Konzept des »Un-Wertes«: anormal sein, das heißt entwertet, unfähig und nicht wünschenswert sein.« (Kristeva und Gardou 2012: 40)

Die Formulierung eines Durchschnitts, einer Norm der Gesundheit und eines Standards menschlicher Funktionsweisen ist aus Sicht der von Foucault ausgehenden Diskursanalyse niemals nur als neutrale Deskription zu verstehen, sondern immer schon normativ aufgeladen im Sinn des Wünschenswerten, des Herzustellenden und im Extremfall auch des »Lebenswerten«. Indem das Faktisch-Normale und das Wünschenswert-Normative enggeführt und kurzgeschlossen werden, gewinnt die Kontingenz der Durchschnittlichkeit den Imperativ einer Zielvorstellung. Eine Standardvorstellung menschlichen Seins¹⁷ verbindet sich im Fortschrittsdenken der Moderne mit einem Machbarkeitsdenken.¹⁸ Dessen unhinterfragte Eigendynamik beruht darauf »das zu tun, was getan werden kann, und zwar so, daß die Mittel des Tuns selbst immer weiter verfeinert und perfektioniert werden.« (Dederich 2002: 362) Damit entfalte das wissenschaftlich-technisch gestützte Können die Tendenz, nicht mehr als Mittel zur Erreichung von bestimmten Zwecken angesehen zu werden, sondern zum Selbstzweck zu geraten.

Die kritische Stoßrichtung der benannten Bestrebungen, Zuschreibungen gegenüber Menschen in Kategorien der Behinderung, des Wahnsinns oder der Anormalität als Abgrenzungsfigur und Selbstvergewisserungsnarrativ eines gesellschaftlichen *mainstreams* zu detektieren,¹⁹ ist nicht allein von theoretischem Interesse, sondern zeitigt eine unmittelbare praktische Relevanz. Die Stigmatisierung von Andersheit und Normabweichung im Fall von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen hat in den letzten Jahrzehnten nämlich durch technologische und wissenschaftliche Entwicklungen im Bereich der Humangenetik eine verschärfte Aktualität gewon-

17 Vgl. aus rechtlicher Perspektive Welti 2005: 37.

18 Vgl. zur instrumentellen Rationalität Bauman 1996: 62.

19 Vgl. Foucaults Begriff der »Normalisierungsgesellschaft« (Foucault 2019: 139).

nen: Durch vielfältige Möglichkeiten, Menschen mit »Behinderungen« von vornherein zu »vermeiden« oder zu selektieren, wird die Frage nach den normativen Implikationen unserer Vorstellungen vom Menschsein in den Bereichen der Bioethik und Biopolitik²⁰ vermehrt virulent.

Die Vorstellung einer Perfektionierung des Menschen²¹ wertet implizit all diejenigen Formen menschlichen Seins ab, die ihr nicht entsprechen und unter Maßgabe eines dominanten Standards oder Idealbilds nur als Abweichung erscheinen können.²² Vor diesem Hintergrund ist es das kritische Projekt der sozial- und kulturwissenschaftlich operierenden *disability studies*,²³ Behinderung nicht defizitorientiert zu denken, sondern die kulturelle und soziale Herstellung von Behinderung durch normierendes Denken und gesellschaftliche Konstruktionen zu demaskieren. Die Diskriminierungsform des Ableismus wirkt nämlich nicht nur im Rahmen gesellschaftlicher und institutioneller Strukturen, sondern durchdringt *Genealogien des Wissens*:

»Ableism refers to a network of beliefs, processes and practices that produces a particular kind of self and body (the corporeal standard) that is projected as the perfect, species-typical and therefore essential and fully human. Disability then is cast as a diminished state of being human.« (Campbell 2009: 5)²⁴

Die (*critical*) *disability studies*²⁵ vertreten demgegenüber das Projekt einer Dekonstruktion ableistischer Normativität (ebd. 4) und kritisieren die negative Besetzung von Abweichung und Differenz. Die Anwendung einer Schablone

20 Vgl. zum Verhältnis von Bioethik und Biopolitik: Lemke 2016: 158 f. Im Gegensatz zur normativ operierenden Bioethik, die Entscheidungsalternativen argumentativ abwägt, beschäftigt sich Biopolitik mit den »epistemologischen und technologischen Grundlagen von Lebensprozessen sowie deren Einbindung in Machtstrategien und Subjektivierungsweisen.« (Ebd.)

21 Jürgen Habermas spricht von einer »Selbsttransformation der Gattung« (Habermas 2002: 42).

22 Vgl. Bielefeldt 2009b: 7.

23 Für den deutschen Kontext sind die Arbeiten von Markus Dederich (2010) und Anne Waldschmidt (2007a) einschlägig. Vgl. zu der Weiterentwicklung in Richtung einer »Critical Disability Theory« überblickshaft Hall 2019. Aus philosophischer Perspektive vgl. Carlsons Monographie *Faces of Intellectual Disability. Philosophical Reflections*, in der sie einen an Foucaults Diskursanalyse und genealogischer Methode orientierten Zugang zur Thematik der geistigen Behinderung wählt (Carlson 2010a).

24 Campbell zitiert hier eine eigene frühere Publikation. Vgl. zum Begriff des »Ableismus« auch Linton 1998.

25 Ein Problem der *disability studies* ist, dass sie sich vor allem physischen Abweichungen widmen und geistige Behinderung demgegenüber oftmals vernachlässigen (vgl. Hall 2019). Vgl. zum Projekt einer dekonstruktiven Ethik aus Perspektive der *disability studies* Hall 2019: 1.4.

»normalen«, durchschnittlichen Menschseins auf Menschen in ihrer geistigen Diversität muss kritisch hinterfragt werden, da damit epistemische und diskursive Ausschlüsse produziert werden, die auch in sozialer und gesellschaftlicher Hinsicht fortwirken.

Gesellschaftliche Exklusionen

Aus der Skizzierung kulturell verfestigter Denkweisen über Normalität und Abweichung, über Behinderung und Differenz wird deutlich, warum Menschen mit geistigen »Behinderungen« eine sozial benachteiligte Gruppe bilden und keine volle gesellschaftliche Teilhabe besitzen. Um eine normative Perspektive auf Ausgrenzung und Diskriminierung zu entwickeln, bedarf es eines theoretischen Analyseinstruments, das gesellschaftliche Exklusion diagnostizierbar macht. Ein solches bietet Iris Marion Youngs Konzept der *five faces of oppression*, das sich auf die Unterdrückungserfahrungen von sozialen Gruppen bezieht und explizit auch Menschen mit körperlichen und geistigen »Behinderungen« umfasst (Young 2011: 101). Die fünf Dimensionen, in welchen sich die Unterdrückung von sozialen Gruppen manifestiert, sind: Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, kultureller Imperialismus und Unterwerfung (ebd. Kap. 2, insb. 102).

Ausbeutung wird von Young in einem breiten Sinn verstanden und umfasst nicht nur direkte finanzielle und wirtschaftliche Ungerechtigkeiten, sondern bezieht sich auch auf strukturelle Machtasymmetrien, die ökonomische Ungleichheiten befördern und reproduzieren (ebd. 124 ff.). Von solchen Ausbeutungsverhältnissen sind Menschen mit »Behinderung« insofern betroffen, als ihre Arbeit in sogenannten »Behindertenwerkstätten«, die oft monoton ist und ihren tatsächlichen Fähigkeiten und Kompetenzen nicht entspricht, nur unzureichend entlohnt wird und sie zudem vielfach vom regulären Arbeitsmarkt ausgeschlossen sind.

Marginalisierung bei Young bezieht sich auf alle Formen der Ausgrenzung von einer gleichberechtigten Teilhabe am sozialen Leben und den damit einhergehenden psychologischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Folgen für die betroffenen Personen (ebd. 131 ff.). Young verweist im Kontext der Marginalisierung sozialer Gruppen auf das wirkmächtige und ausgrenzende Vorurteil, wonach nur Menschen, die sich als autonome und vernünftige Subjekte qualifizieren, volle Gesellschaftsmitglieder sind. Diese Stereotypisierung trägt in erheblichem Umfang zur Marginalisierung von Menschen

mit kognitiven Beeinträchtigungen bei, indem ihre Stimmen im öffentlichen Diskurs kaum Gehör finden und sie in kulturellen Repräsentationsformen und -medien nur selten präsent sind.

Die dritte Kategorie der *Machtlosigkeit* bezeichnet eine an Ausbeutung und Marginalisierung anknüpfende strukturelle Verunmöglichung der Teilhabe und Partizipation an gesellschaftlichen und politischen Entscheidungsprozessen (ebd. 136 ff.). Indem soziale Machtpositionen kaum von Mitgliedern unterdrückter Gruppen besetzt sind und ihre Chancen, sie zu erlangen, strukturell erschwert werden, fehlt ihnen meist die Möglichkeit, Autorität in der Mitbestimmung sie betreffender gesellschaftlicher und politischer Angelegenheiten geltend zu machen. Die Machtlosigkeit von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen zeigt sich in ihrer Exklusion aus dem politischen Leben – paradigmatisch für die Unterminierung ihrer Teilhabemöglichkeiten und der Artikulation ihrer Interessen in öffentlichen Angelegenheiten ist der bis vor kurzem in Deutschland rechtskräftige Wahlrechtsausschluss von Menschen, die unter gesetzlicher Vollbetreuung stehen.

Die vierte Unterdrückungsdimension des *kulturellen Imperialismus* knüpft an das systematische und strukturelle Moment der drei vorhergehenden Kategorien an, unterscheidet sich aber insofern, als bei Ausbeutung, Marginalisierung und Machtlosigkeit die *materielle* Dimension von Lebenschancen und die sozialen und wirtschaftlichen Auswirkungen gesellschaftlicher Positionen jeweils eine zentrale Rolle spielen,²⁶ bei der vierten Kategorie jedoch explizit die Komplizität von Stereotypisierungen, Normvorstellungen und kultureller Hegemonie bei der Ausgrenzung bestimmter sozialen Gruppen im Vordergrund steht (vgl. ebd. 142 ff.). Die Kategorie des kulturellen Imperialismus nimmt direkt Bezug auf die oben beschriebenen Vorstellungen von »Normalität«, welche alle damit nicht übereinstimmenden Identitäten als anders und defizitär markiert. Diese Markierung lässt sich nicht als neutral verstehen, sondern ist bereits normativ aufgeladen, indem eine propagierte »Normalität« zur Norm erhoben

26 Die Unterdrückungskategorien der Ausbeutung, Marginalisierung und Machtlosigkeit sind bei Young nicht notwendigerweise direkt, aber in jedem Fall indirekt mit den ökonomischen und materiellen Machtverhältnissen einer Gesellschaft verbunden. So wirken etwa Marginalisierungen auf Bildungs- und Erwerbschancen zurück und auch die Dimension der Machtlosigkeit wird für die wirtschaftliche Verteilungsordnung relevant, weil politische Macht immer auch mit ökonomischer Macht assoziiert ist.

und jegliche Abweichung davon abgewertet wird. *Imperial* ist eine solche Definition dessen, was als Standard und was als andersartig gilt, wenn diejenige gesellschaftliche Gruppe, die ihre eigene Identität als Normalfall setzt, sich damit gleichzeitig eine wertende Deutungshoheit zuschreibt und diese Autorität zu entscheiden, was in einer Gesellschaft als wertvoll gilt und was nicht, anderen sozialen Gruppen entzieht. Dabei ist die kulturelle Deutungsmacht auf die zuvor benannten Formen von sozialer, materieller und politischer Macht angewiesen, um überhaupt die Position einer normativ-interpretatorischen Hoheit aufrecht erhalten zu können. Dass die Unterdrückungsform des kulturellen Imperialismus in Hinblick auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen besonders einschlägig ist, zeigt sich an den Erfahrungen, die der eingangs zitierte Sebastian Urbanski erwähnt, der sich beständig mit der Vorstellung konfrontiert sieht, nicht zu den »sogenannte[n] Normalen« zu gehören und der aufgrund seines Down-Syndroms immer wieder stereotypisierten Zuschreibungen ausgesetzt ist.²⁷

Schließlich mündet der kulturelle Imperialismus gegenüber sozial unterdrückten Gruppen in die fünfte Form von Unterdrückung, nämlich *Unterwerfung* beziehungsweise das Erleiden von *Gewalt* (*violence*). Young zählt dazu nicht nur Formen von physischer Gewalt, sondern ebenso »less severe incidents of harassment, intimidation, or ridicule simply for the purpose of degrading, humiliating, or stigmatizing group members.« (Ebd. 149) Die Abwertung der Identität unterdrückter Gruppen und das Abstellen auf ihre Differenz von vorherrschenden Vorstellungen darüber, wie Menschen »normalerweise« sind und zu sein haben, verschärft sich, indem diese in Formen symbolisch-verbaler und faktisch-körperlicher Gewalt umschlagen. Diese gewaltförmige Unterwerfung betrifft Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in besonderem Maß, da sie stark von Beleidigungen, Demütigungen und tätlicher Gewalt betroffen sind – man denke nur an die Beschimpfung als »Mongol«, die spezifisch auf Menschen mit Down-Syndrom gemünzt ist. Nach Young ist es charakteristisch für die Unterdrückungsform der Gewalt, dass sie einer Logik folgt, »that makes some groups frightening or hateful by defining them as ugly and loathsome bodies.« (Ebd. 152) Da Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen ihrer äußeren Erscheinung oder ihrem körperlichen Verhalten nach oftmals als »auffällig«

27 Zu einer solchen vorurteilenden Zuschreibung gegenüber Menschen mit Down-Syndrom gehört auch die positiv gemeinte Vorstellung, diese seien besonders empathisch und verfügten über eine hohe emotionale Intelligenz.

und identifizierbar erscheinen, sind sie in besonders gravierender Weise Beleidigungen und Übergriffen ausgesetzt.

Die Analysekategorie der fünf Gesichter der Unterdrückung schärft das Verständnis dafür, dass die normierende und kulturell sich manifestierende Abwertung einerseits und die faktische gesellschaftliche Ausgrenzung und Schlechterstellung andererseits systematisch miteinander verknüpft sind. Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen sind *nicht* primär deswegen sozial marginalisiert, weil ihnen die (wie auch immer definierten) Fähigkeiten zur Partizipation an gesellschaftlichen Interaktionszusammenhängen fehlen, sondern weil wirkmächtige Stereotypisierungen sie auf eine prekäre und außerhalb des »Normalen« angesiedelte Existenz hin festschreiben und ihre Teilhabe an einer geteilten Welt von vornherein erschweren.

Dieses Buch beschränkt sich nicht darauf, die Marginalisierung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in kulturell manifesten Vorstellungsbildern und ihre sozialen, gesellschaftlichen und politischen Exklusionseffekte kritisch zu beleuchten. Vielmehr skizziert es ein *normatives Argument*, das diese Abwertung und Diskriminierung als ungerechtfertigt und unhaltbar aufweist und dagegen eine Rechtfertigung für den *gleichen Status* von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen entwickelt. Diese positive Rechtfertigung muss kritisch an die Abwehr und den Aufweis einer Unbegründbarkeit der moralischen Hierarchisierung von Menschen rückgebunden und von diesem Widerstandsmoment angeleitet bleiben. Insofern es sich bei dieser Argumentation um ein *philosophisches* Begründungsprogramm handelt, sind zunächst einschlägige philosophische Debatten selbst daraufhin zu befragen, wie Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen dort thematisiert werden. Nur auf der *kritisch-diagnostischen* Grundlage einer selbstreflexiven und metatheoretischen Infragestellung des eigenen disziplinären Standpunktes hinsichtlich des Sprechens, Nachdenkens und Schreibens über eine besonders vulnerable soziale Gruppe kann eine Auseinandersetzung stattfinden, die sich problematischer Vorannahmen und diskursiver Rahmungen bewusst ist und deswegen immer auch die Gefahr, diese zu perpetuieren, im Blick behält.

Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen – eine Leerstelle im philosophischen Diskurs

Der prekäre gesellschaftliche Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen hat auch mit herrschenden Wissensordnungen zu tun. Dies findet einen Widerhall darin, dass sie in akademischen Diskursen oft marginalisiert, unterrepräsentiert und unsichtbar sind. Insbesondere gilt dies für die Disziplin der *Philosophie*, wo das Thema der geistigen Behinderung oder kognitiven Beeinträchtigung meist als Grenzfall moralischer oder bioethischer Fragestellungen auftaucht, ohne selbst im Fokus zu stehen.²⁸ Eine philosophische Adressierung sollte ihren Ausgangspunkt bei der selbstkritischen Frage nehmen, welche epistemischen und normativen Exklusionsmechanismen in ihr wirksam sind. Nur auf der Grundlage einer Auseinandersetzung mit den eigenen systematischen Verkürzungen und der problematischen Auszeichnung einer bestimmten Vorstellung von Rationalität kann eine Perspektive entwickelt werden, die einer Reduktion von Menschen mit geistiger »Behinderung« auf eine vermeintliche Mangelhaftigkeit und Anormalität entgegensteht. Diese kritische Vorgehensweise betrifft auch meine eigene persönliche und disziplinarische Verortung und damit einhergehende stereotypisierende Vorannahmen.

Zur Verdeutlichung, wie Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in philosophischen Debatten gemeinhin thematisiert werden, skizziere ich drei gängige *Topoi*, nämlich den argumentativen Topos des *Rand- und Grenzphänomens*, den ethischen Topos der *Unmöglichkeit eines guten Lebens* und den moralischen Topos der expliziten *Aberkennung eines moralischen Status*. Diese Differenzierung dient dazu, drei notorische und wirkmächtige philosophische Argumentationsfiguren zu erhellen. Diese sind oft miteinander vermennt und knüpfen diskursiv an andere Debatten an, etwa an solche zu Tierrechten.

1. Der argumentative Topos des *Rand- und Grenzphänomens*.²⁹ In moral- und rechtsphilosophischen sowie bioethischen Debattenkontexten werden Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen meist – wenn überhaupt

28 Vgl. zu der These, dass die gesellschaftliche Ausgrenzung von geistig »behinderten« Menschen ihren Widerhall auch im philosophischen Diskurs findet: Carlson und Kittay 2010 und Carlson 2010b. Vgl. zu einer ähnlichen Position Schnell 2017: 9 ff.

29 Vgl. dazu die sogenannte »Speziesismus-Debatte«. Kritisch dazu: Düwell 2003, Graumann 2011: II, 2.3, Kittay 2010.

– nur kursorisch behandelt, nämlich um die Frage nach ihrem Status als Grenzfall zu benennen. Dieser drängt sich im Umkreis von rationalitätsorientierten Theorien moralischen Werts als Problem auf, das dann allerdings nicht weiter im Zentrum der Aufmerksamkeit steht. Exemplarisch dafür sind Aussagen von James Griffin und Ernst Tugendhat. In seinem Buch zu Menschenrechten spricht Griffin im Zusammenhang mit der Frage nach den Bedingungen für Menschenwürde von »mental defectives« als »borderline problems« (Griffin 2013: 44 f.) und klammert sie aus der Gruppe derjenigen aus, denen Menschenrechte zukommen (ebd. 95). Tugendhat beschränkt die Sphäre der Moral auf diejenigen Subjekte, die wechselseitig Forderungen aneinander stellen können. Damit spricht er Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen – er verwendet den Terminus »Idioten« – ab, moralische Subjekte zu sein: »Lassen wir erst einmal die Menschen, die nicht kooperationsfähig sind und also keine Subjekte der Moral, beiseite [...]« (Tugendhat 1993: 188)

2. Der ethische Topos der *Unmöglichkeit eines guten Lebens*. Dieser Topos zielt weniger darauf ab, die Grenzlinien von rationalitätsbasierten Wertzuschreibungen zu umreißen, sondern trifft eine eigene inhaltliche Aussage. Bezweifelt wird im Zusammenhang der Frage danach, was ein gutes und gelingendes Leben ausmacht, dass Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen überhaupt in der Lage dazu seien, ein solches zu führen. Bei Ronald Dworkin heißt es: »Ein geistig minderbemittelter Mensch ist nicht dazu in der Lage, einen ausreichend großen Bestand an stabilen wahren Meinungen über die Welt zu bilden, um ein sicheres (ganz zu schweigen von einem ergiebigen) Leben führen zu können.« (Dworkin 2014: 415) Die dieser Einschätzung zugrundeliegende substanzielle Deutung eines guten Lebens enthält eine implizite Abwertung des Lebens »behinderter« Menschen und weist auf einen *ableistischen bias* ethischer Theoriebildung hin: »To what extent does the assumption that persons with intellectual disabilities cannot lead meaningful lives underlie our philosophical discussions?« (Carlson 2010b: 320)

3. Der moralische Topos der *Aberkennung eines moralischen Status*. Radikaler als ethische Theorien, die skeptisch sind, ob Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen überhaupt ein erfülltes, sinnvolles oder gelingendes Leben führen können, verfahren moralphilosophische Ansätze, die den gleichen moralischen Status und den Personenstatus schwer geistig »behinderter« Menschen überhaupt anzweifeln. Dafür rekurrieren sie auf Ver-

gleiche mit den kognitiven Fähigkeiten hoch entwickelter Säugetiere.³⁰ Damit einher geht eine komparative Abwertung von Menschen mit geistiger »Behinderung«:

»Among those beings whose nature arguably entails a moral status inferior to our own are animals, human embryos and fetuses, newborn infants, anencephalic infants, *congenitally severely retarded human beings*, human beings who have suffered severe brain damage or dementia, and human beings who have become irreversibly comatose.« (McMahan 2002: vii; Hervorh. R.S.)

Grund für die in den Topoi sich manifestierende dreifach problematische Auseinandersetzung mit kognitiver Beeinträchtigung und ihrer Marginalisierung in der Philosophie ist ein logozentrisches Menschenbild, welches das autonome, rationale und souveräne Subjekt in den Fokus rückt, als Normalität ausweist und bis auf Aristoteles' Charakterisierung des Menschen als *zoon logon echon* zurückgeht.³¹ Favorisiert werden in diesem Kontext Selbstbestimmung und Unabhängigkeit unter dem Paradigma eines »normative self-government« (Korsgaard 2018: 40 f.). Licia Carlson und Eva Kittay kritisieren die Einseitigkeit dieses vorherrschenden Menschenbildes in der Philosophie: »[...]Because philosophy has long taken reason and other aspects of cognition as central to its very project, it is cognitive disability that is »the philosopher's nightmare«« (Kittay und Carlson 2010: 6).³²

Die umrissene Adressierung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen im Kontext von Theorien zu dem guten Leben, Personalität, moralischem Status oder Tierrechten ist aber höchst reduktionistisch³³ und lässt eine Leerstelle philosophischer Reflexion offenbar werden. Zum einen wird durch die Behandlung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als Grenzfälle die normierende Produktion und Reproduktion problematischer Kategorien in keiner Weise kritisch hinterfragt. Zum anderen verkürzt die Fokussierung auf das selbstbestimmte Subjekt als Idealbild des Menschen

30 Vgl. kritisch Carlson 2015: 149.

31 Seyla Benhabib verweist in diesem Zusammenhang auf Husserls Beschäftigung mit den europäischen Wissenschaften, in der eine Essentialisierung der *ratio* vorgenommen und der *logos* als Entelechie der Menschheit verstanden werde (Benhabib 2007: 502). Problematisch ist die glorifizierende Aufladung eines spezifischen rationalistischen Vernunftverständnisses nicht nur aufgrund eines verengenden Menschenbildes, sondern auch, insofern sie eine Abwertung nicht-westlicher kultureller Lebensformen impliziert.

32 Vgl. Clifford Simpican 2015: 115, Stoppenbrink 2015: 283.

33 Carlson spricht in diesem Zusammenhang von einer »conceptual exploitation« »behinderter« Menschen durch die Philosophie (Carlson 2010b: 317).

die philosophische Auseinandersetzung auch erheblich, indem vielfältige menschliche Lebensformen von vornherein einer Hierarchisierung unterworfen sind und das *animal rationale* vor anderen (beispielsweise stärker affektiven) Seinsmöglichkeiten ausgezeichnet wird.

Die philosophische Theoriebildung bietet gegen diese Vereinseitigungen und Festlegungen des Menschen auf seine vernünftige Subjekthaftigkeit noch andere Ressourcen. In der analytischen Philosophie und der politischen Theorie hat in den vergangenen Jahren eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem Thema der Behinderung und damit assoziierten Fragestellungen nach Gerechtigkeit, Teilhabe und Menschenrechten begonnen,³⁴ wie sie zuvor nur in der Soziologie (hier insbesondere den *disability studies*) und den Erziehungswissenschaften zu finden war.³⁵ Jonathan Wolff motivierte seine Auseinandersetzung mit dem Thema der Behinderung einmal damit, dass er sich dafür geschämt habe, wie in der Philosophie über Menschen mit »Behinderung« gesprochen werde – Formulierungen wie die Rede von »the mentally defective« (Rawls 1999b: 259) und »cripples« (Dworkin 1981a: 200) sind paradigmatisch.³⁶ An diese von Wolff formulierte Herausforderung, Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen philosophisch ernst zu nehmen und sie als Subjekte gleicher Achtung zu verstehen, knüpft dieses Buch an.

Methodisch geht es um die Umschiffung zweier potenzieller Vereinfachungen, die darin liegen, sich *entweder* aus einer poststrukturalistisch geschulten Perspektive dem Phänomen der Behinderung rein im Modus der Dekonstruktion anzunähern *oder* ausschließlich eine moralphilosophische

34 An Monographien/Sammelbänden sind zu nennen: Arneil und Hirschmann 2016, Barclay 2018, Bickenbach, Felder, und Schmitz 2015, Brownlee und Cureton 2009, Carlson 2010a, Clifford Simplican 2015, Dederich 2013, Devlin und Pothier 2006, Felder 2012, Graumann 2011, Keith und Keith 2013, Kittay und Carlson 2010, Nussbaum 2006, Rösner 2014, Shakespeare 2006, Tremain 2017, Wasserman und Cureton 2018. Außerdem gibt es seit 2021 ein *Journal of Philosophy of Disability*.

35 Stacy Clifford Simplican weist darauf hin, dass ein großer Teil der Forscher*innen, die sich aus philosophischer und politik-theoretischer Perspektive mit kognitiven Beeinträchtigungen beschäftigen, persönlich von dieser Thematik betroffen sind, da es etwa im engsten persönlichen Umfeld ein Familienmitglied mit Beeinträchtigungen gibt. Clifford Simplican erkennt in dieser Betroffenheit jenseits aller damit einhergehenden Expertise auch ein Problem, indem die theoretische Beschäftigung dadurch den Zug einer »Auto-Ethnographie« erhält. Vgl. zu ihrer kritischen methodologischen Auseinandersetzung mit möglichen Vereinseitigungen und depolitisierenden Effekten Clifford Simplican 2015: 14 ff.

36 Vgl. den Vortrag von Wolff im Rahmen des Workshops »Inclusion and Discursive Participation« am 15.02.2019 an der Goethe-Universität Frankfurt.

Argumentation zu verfolgen. Die Ausschließlichkeit beider Bestrebungen ist deshalb problematisch, weil sie jeweils für sich genommen verkürzt sind. Eine bloß dekonstruktive Zugangsweise, welche die Kategorisierung von Menschen entlang Zuschreibungen der geistigen »Behinderung« als Machteffekte beschreibt, bietet zwar die Möglichkeit, solche Subjektivierungsweisen zu kritisieren, sie eröffnet aber keinen Raum dafür, eine Begründung für die moralische Gleichwertigkeit von Menschen mit »Behinderung« formulieren zu können. Diese kann nur als nicht weiter begründbare und begründungsbedürftige Prämisse vorausgesetzt werden. Demgegenüber bieten Ansätze der Rechtfertigung normativer Allgemeinheit, wie sie sich ausgehend von der kantischen Tradition in analytischen Debatten oder der Diskurstheorie Frankfurter Prägung finden, zwar das Potenzial für Begründungen eines universalen moralischen Status; ohne das Korrektiv von dekonstruktiven Denkbewegungen laufen sie jedoch Gefahr, hyper-rationalistisch zu sein und die implizite Abwertung von Menschen mit geistiger »Behinderung« fortzuschreiben. Um die jeweiligen Vereinseitigungen zu umgehen, lege ich mich weder auf einen ausschließlich dekonstruktiven noch einen ausschließlich begründungsorientierten Zugriff fest, sondern versuche die Potenziale beider Herangehensweisen ernst zu nehmen und in ihrer gegenseitigen Befruchtung einen Zugang zum Thema der kognitiven Beeinträchtigung aus philosophischer Perspektive zu finden.

Menschenwürde als normativer Ansatzpunkt

Der Begriff der Menschenwürde bietet eine systematische Möglichkeit, in moral- und rechtsphilosophischen Kontexten die Frage nach dem Gleichheitsstatus von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen zu adressieren.³⁷ Oftmals wird die moralische Überzeugung als Ausgangspunkt

³⁷ Vgl. einführend zum Begriff der Menschenwürde in philosophischer und rechtlicher Perspektive: Brownword 2014, Düwell 2014. Zum moralischen und rechtlichen Gehalt der Menschenwürde vgl. Habermas 2010. Ich gebe Stefan Gosepath recht, dass der Menschenwürdebegriff begründungstheoretisch selbst erst inhaltlich mit einer Moralkonzeption gefüllt werden muss (Gosepath 2004: 167); spezifisch für den Begriff der Menschenwürde im Gegensatz zu moralischer Gleichheit ist dessen rechtliche Konnotation, wobei die Kontexte der Moral und des Rechts im Begriff der Menschenwürde enggeführt werden.

gewählt, dass auch Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen über Würde verfügen und dementsprechend würdevoll zu behandeln sind, ohne dass genauer beschrieben wird, was mit den Termini (*Menschen-*)*Würde* und *würdevoll* gemeint ist. In diesem Buch greife ich die Idee auf, dass der moralphilosophische Begriff der Menschenwürde für die Rechtfertigung der Gleichheit und Gleichwertigkeit von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen fruchtbar gemacht werden kann. Ich deute den Menschenwürdebegriff jedoch anders als in den gegenwärtigen Debatten meist üblich und verstehe das Zukommen von Menschenwürde nicht im Ausgang von individuellen psychologischen Eigenschaften und Befähigungen von Personen, sondern entwickle eine Bestimmung, die stärker auf menschliche Interdependenz und die intersubjektiven Bezüge in einer geteilten Welt reflektiert. Ich versuche mit einem relationalen Verständnis auch, einer Skepsis der *critical disability studies*, die Behinderung primär ungleichheitstheoretisch verstehen, gegenüber normativen Begriffen wie Menschenwürde oder Gleichheit (Waldschmidt 2020: 22) Rechnung zu tragen.³⁸

Zunächst ist es wichtig, eine gewisse konzeptuelle Klarheit in die Pluralität an Deutungsversuchen und Interpretationen im Umkreis dieses Begriffs zu bringen. Allein schon ein Blick auf Diskussionen der Frage, welches emanzipatorische und inklusive Potenzial das Konzept der Menschenwürde in Hinblick auf Menschen mit Beeinträchtigungen entfalten kann, macht deutlich, wie divers und heterogen dieser systematische Zusammenhang bestimmt wird. Eine erste Deutungslinie versteht Menschenwürde als *statusbegründende* Zugehörigkeit zu einer menschlichen Gemeinschaft und einem menschlichen Selbstverständnis, das sich erst in der relationalen Bezogenheit von Menschen als aufeinander verwiesenen Wesen konstituieren kann. Verbunden damit ist die Kritik an der engen Koppelung von Menschenwürde an das rationale Denkvermögen. Kristeva und Gardou favorisieren in Hinblick auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen einen entsprechenden Würdebegriff: »Die Würde ist das universelle Attribut des Menschen [...]. Jeder von uns [...] wird von einer menschlichen

³⁸ Ich verstehe die Vorbehalte von Vertreter*innen der *disability studies* gegenüber allen moralphilosophischen Begründungsversuchen, weil damit eine Begründungsbedürftigkeit menschlicher Gleichheit angenommen wird, die immer schon vorausgesetzt sein sollte. Allerdings weiß ich nicht, wie die Wirkmacht ableistischer Denkfiguren in der Philosophie anders durchbrochen werden kann, als durch eine streitbare Konfrontation mittels der Kraft des besseren Arguments.

Tradition getragen, auf der seine Würde beruht. Ich bin würdig, weil ich Menschensohn bin [...].« (Kristeva und Gardou 2012: 43) Gegen einen rein vernunftzentrierten Begriff geht es in dieser Deutungslinie um das systematische Anliegen, »die Idee der Menschenwürde vor dem Horizont der Vielfalt, Pluralität und Differenz aller Menschen zu reflektieren« (Dederich 2004: 268).³⁹

Die Vertreter*innen einer zweiten Deutungslinie zielen dagegen auf die soziale Dimension der *Verletzbarkeit* und *Anfälligkeit* menschlicher Würde ab und verstehen sie als etwas Wertvolles, das aufrechterhalten und geschützt werden muss. Die menschliche Würde wird hier in einen engen Zusammenhang mit den sozialen Grundlagen des Selbst-Respekts und der Nicht-Demütigung gestellt. Ein würdevolles Leben ist etwa durch die Ermöglichung von *Selbstachtung* gekennzeichnet (vgl. Barclay 2018: 4, Nussbaum 2010: 76–79).⁴⁰ Die Würde von Menschen mit »Behinderung« ist gemäß diesem Verständnis nicht einfach gegeben, sondern verletzlich und alltäglich infrage gestellt (vgl. Barclay 2018: 7).

Einmal wird Menschenwürde als *moralischer Status* verstanden, der Menschen aufgrund ihres Menschseins zukommt und das andere Mal als *schützenswertes Gut*, das eng mit der Vorstellung eines *guten Lebens* verbunden ist. Vor dem Hintergrund einer Kritik an vereinseitigenden Deutungen des Menschen als vernünftig und autonom erscheint es naheliegend, dass die zweite Verständnisweise von Würde hier Anwendung findet, also eine Beschreibung von Würde als fragiles und verletzliches Gut, als stets prekäre Seinsweise des »In-Würde-Lebens«. Diese Intuition über Behinderung und ein würdevolles Leben werde ich jedoch nicht zum Ausgangspunkt der Auseinandersetzung mit dem Würdebegriff machen; vielmehr beziehe ich mich stärker auf ein *deontologisches* Konzept von Menschenwürde als gleicher Status, der die Idee zum Ausdruck bringt, dass alle Menschen, auch diejenigen

39 In eine ähnliche Richtung zielen Bielefeldts Überlegungen, der sich auf den kantischen Würdebegriff bezieht, um ihn als »den tragenden Grund der menschenrechtlichen Gleichheit« von Menschen mit »Behinderung« herauszustellen (Bielefeldt 2009b: 5, vgl. auch Bielefeldt 2008). Vgl. auch Graumann 2011: Kap. IV und Graumann 2014. Gegen einen exklusionistischen und vernunftfixierten Begriff der Würde argumentiert Schnell 2017: 86.

40 Martha Nussbaum definiert nicht näher, was sie mit Würde meint, sondern setzt sie lediglich als Forderung der Gerechtigkeit, die eine Befähigung zu elementaren menschlichen Funktionsweisen bezeichnet (Nussbaum 2010: 81). Sie bestimmt »a life compatible with human dignity« als eines, in dem »the relevant goods must be available at a sufficiently high level« (Nussbaum 2010: 79). Mit den relevanten Gerechtigkeitsgütern meint sie *capabilities*, also Befähigungen zu elementaren menschlichen Funktionsweisen.

mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen, als Gleiche zu achten sind. Das deontologische Verständnis von Menschenwürde zielt auf eine basale Form der *Anerkennung* ab, die sich Menschen als Gleiche *unbedingt schulden* – unabhängig von ihren individuellen kognitiven Befähigungen und Eigenschaften. Dafür werde ich im Ausgang von Kants Moralphilosophie und seinem Konzept der *Achtung* argumentieren.

Eine Argumentation für die gleiche Menschenwürde von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen jenseits ihrer jeweils unterschiedlich ausgeprägten individuellen Vernunftbegabungen bezeichnet einen *Gegenentwurf* zu denjenigen Ansätzen in der Philosophie, welche die moralische Gleichheit von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen anzweifeln oder zumindest für nicht eigens begründbar halten. Philosophisch gesehen ist es aber fatal, davon auszugehen, dass der gleiche moralische Status von Menschen mit schweren »Behinderungen« nicht gerechtfertigt werden könne, weil ihnen essenzielle menschliche Eigenschaften fehlen würden (kritisch dazu Silvers 1995: 35). Solche Ansätze sind deswegen problematisch, weil sie unter dem Anschein einer analytisch-wissenschaftlichen Methodik Menschen aufgrund einer mangelnden *individuellen empirischen* Ausprägung von Rationalität und Vernunft den gleichen Status absprechen und eine Tendenz zur Entmenschlichung aufweisen.

Sich selbst die Autorität zuzusprechen, darüber entscheiden zu können, wem Menschenwürde zukommt und wem nicht, ist eine Anmaßung, die es philosophisch zu kritisieren gilt (vgl. Schweidler 2011).⁴¹ Max Horkheimer bringt die entmenschlichende Dimension klassifizierenden und rein utilitaristischen Denkens auf den Begriff einer subjektiven oder *instrumentellen Vernunft*: »Alles und jeder wird klassifiziert und mit einem Etikett versehen. [...] Das Schubfach, in das ein Mensch geschoben wird, umschreibt sein Schicksal.« (Horkheimer 2007: 36) Er verbindet diese Diagnose mit der Warnung, grundlegende philosophische Begriffe wie denjenigen der Menschenwürde einer verkürzten Form von Rationalität anheim zu geben, die jeglichen Bezug auf das allgemein Menschliche und die Menschheit verloren hat (ebd. 45). Gegen eine solche Definitionshegemonie der Philosophie bei der Frage, wem Menschenwürde zukommt, gehe ich von einer Universalität der Menschenwürde aus, die nicht unterschreitbar ist. Menschenwürde ist unverfügbar, da niemand sich die Autorität zuschreiben kann, darüber zu befinden, wer Subjekt der Menschenwürde ist und wer nicht. Das diesbezügliche philoso-

41 Vgl. Spaemann 1987: 305.

phische Projekt kann nur darin bestehen, diese Universalität der Menschenwürde reflexiv und argumentativ einzuholen. Zurückgewiesen sind damit aber alle Ansätze, welche diese definitorisch begrenzen und manchen Menschen absprechen wollen.

Der hier entwickelte Begriff der Menschenwürde ist von dem Anspruch getragen, sich instrumenteller Vereinseitigungen zu enthalten und der Herausforderung zu begegnen, diejenigen zu inkludieren, die für Ausschlüsse – sowohl in argumentativer als auch in sozialer Hinsicht – am vulnerabelsten sind. Zu dieser Gruppe gehören Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen. Gegen die Strategie, die zu erbringende normative Beweislast denjenigen zuzuschieben, die die Menschenwürde von schwer geistig »behinderten« Menschen leugnen,⁴² soll der in diesem Buch *deontologisch* begründete Menschenwürdebegriff einerseits ein emanzipatorisches Potenzial entfalten und andererseits eine diagnostische Funktion in Hinblick auf abwertende und exklusionistische Praktiken gegenüber Menschen mit geistigen »Behinderungen« erfüllen.

Kants Moralphilosophie und sein Verständnis von *Achtung* sind in systematischer Hinsicht zentral für meine Argumentation, weil dort eine Unbedingtheit und Universalität der Geltung (*moralischer Universalismus*) angelegt sind,⁴³ die es ermöglichen, auch diejenigen, die geistig und kognitiv eingeschränkt und nicht »voll funktionsfähig« sind, als gleiche Subjekte der Menschenwürde zu begreifen. Damit positioniere ich mich gegen eine wirkmächtige Traditionslinie in der Kantexegese und gegen oberflächli-

42 So ein Vorschlag von Katja Stoppenbrink: »Geht man für die Gerechtigkeitsbegründung von einer extensional maximalen Menschenwürdekonzepktion aus, liegt die Rechtfertigungslast im Feld derjenigen, die manche Gruppen zunächst oder ganz ausklammern wollen.« (Stoppenbrink 2015: 284)

43 Rolf Zimmermann bezweifelt, dass nach dem »Gattungsbruch« der Shoa die Idee einer universal-menschlichen Moral noch sinnvoll sein könne: »Kant verbindet eine inhaltliche Vorstellung von universalistischer Moral, die Achtung eines jeden Menschen als Menschen, mit der Vorstellung von der Gattungsallgemeinheit dieser Moral. Diese Verbindung löst sich auf [...]. Der Riss im moralischen Bild des Menschen lässt keine Hoffnung auf apriorische Gattungsgewissheiten mehr zu [...]. [D]ie universalistische Moral [stellt] eine geschichtliche Möglichkeit unter anderen dar [...]. Es gibt keine Vernunftgarantie für die universalistische Moral.« (Zimmermann 2005: 11) Ich vertrete dagegen die These, dass eine universalistische Moral gerade durch Erfahrungen wie den »Gattungsbruch« mehr denn je notwendig ist. Der universale Anspruch der Moral bei Kant beruht auch nicht auf einer »Gattungsgewissheit« – den Menschen als »Gattung« zu verstehen, kommt einer biologistischen Verkürzung gleich –, sondern auf einem spezifischen Verständnis des Menschseins. Ein anti-totalitäres Denken kann nicht auf den moralischen Universalitätsgedanken verzichten, auch wenn dieser nicht in einseitige Verabsolutierungen umschlagen darf.

che kursorische Bezugnahmen auf Kant, die davon ausgehen, dass sich eine allgemeine Menschenwürde mit Kant nicht gewinnen lasse, sondern ihr Zukommen von der Autonomie und Vernunftfähigkeit des einzelnen Menschen abhängig gemacht werden müsse. Eine wirkmächtige Grundidee moralphilosophischer Debatten, welche die »Gleichheitsidee [...] in der ›Natur‹ des Menschen fest[macht]« und diese Gleichheit »aus dem ›natürlichen‹ Vermögen der Rationalität als dem Vermögen der Begründung her[leitet]« und die damit einhergehende Gleichsetzung »[r]ational zu sein bedeutet, egalitär zu sein« (Menke 2004: 30)⁴⁴ sollen durchbrochen werden.

Mein argumentatives Ziel liegt in dem Aufweis, dass gerade aus Perspektive der Frage nach dem Status von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen ein universales und egalitäres Moralverständnis fruchtbar gemacht werden und der Diskurs um den Begriff der Menschenwürde eine neue Wendung erfahren kann. Der systematische Rückgriff auf Kants praktische Philosophie ist durch den Fokus auf ein negatives und widerständiges Moment seines Moraluniversalismus gekennzeichnet (wie es auch von Adorno herausgearbeitet wurde). Dieses kommt paradigmatisch in der sogenannten *Menschheits-Formel* des Kategorischen Imperativs zum Ausdruck: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, *nie-mals* bloß als Mittel brauchst.« (GMS, AA IV: 429; Hervorh. R.S.)⁴⁵ In dem Verbot, den anderen Menschen als bloßes Mittel zu benutzen, drückt sich eine Abwehr jeglicher Verdinglichung des/der Anderen aus. Die Selbstzweckhaftigkeit des anderen Menschen muss in ihrem Eigensinn vor einem instrumentalisierenden Zugriff bewahrt werden. Menschen gehen nicht in ihren natürlichen empirischen Attributen auf, in denen sie zum Objekt der Verfügarmachung gemacht werden könnten. Vielmehr entziehen sie sich solch einer Reduktion und tragen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit ein Überschussmoment in sich, das niemals ganz auf das Faktische »So-Sein« reduziert werden kann: »[W]enn Humanität überhaupt einen Sinn hat, dann besteht sie genau darin [...], daß die Menschen in ihrem Handeln, in ihrer unmittelbar naturwüchsigen Bestimmtheit nicht aufgehen.« (Adorno 2010: 28 f.)

44 Christoph Menke kritisiert diese Begründung von Gleichheit aus dem Vermögen zu rationaler Reflexion heraus als einseitig und zirkulär (Menke 2004: 60 f.).

45 Im Kontext des Rechts hat Günther Dürig diese Formulierung des Kategorischen Imperativs prominent als Instrumentalisierungsverbot gedeutet.

Ausgehend von dem widerständigen und abwehrenden Moment der Menschenwürde gewinnt ihr relationaler Charakter Konturen. Jay Wallace hat dafür die Formulierung eines »moral nexus« geprägt, der sich auf eine spezifische Normativität von zwischenmenschlicher Relationalität bezieht: »[A] relational interpretation of morality can illuminate the force of moral considerations as obligations of this kind, ones that derive from the basic fact that we inhabit a common world together with other individuals.« (Wallace 2019: 12)⁴⁶ Mit dieser relationalen Deutung ist nicht impliziert, dass die Selbstzweckhaftigkeit von Menschen intersubjektiv aufgelöst werden könnte und die unbedingte Achtungswürdigkeit von Menschen allein immanent aus ihren Sozialbeziehungen und Anerkennungsverhältnissen zu gewinnen wäre. Denn diese können immer auch scheitern, womit der grundlegende Achtungsanspruch ins Leere laufen würde. Vielmehr markiert die praktische Vernunft im kantischen Sinn einen systematischen Punkt, an dem wir uns reflexiv der Achtungspflicht gegenüber dem/der Anderen vergewissern, die nicht in empirischen Attributen von Menschen aufgeht. Der Status der Menschenwürde kommt dem einzelnen Menschen dabei nicht aufgrund *individueller* Eigenschaften oder Fähigkeiten zu, sondern wurzelt in einem intersubjektiven Verständnis des Menschseins:

»Die Würde gibt es nur für alle; andernfalls gibt es sie für niemanden. Weder ist sie determiniert noch wird sie durch einige wenige verliehen. Sie ist von Natur aus im höchsten Maße an Beziehungen gebunden, relational: Niemals wird sie in der Einsamkeit errungen, sondern im Zusammenleben.«⁴⁷ (Kristeva und Gardou 2012: 43)

In einer konstruktiven Weiterentwicklung des kantischen Arguments⁴⁸ soll die relational rekonstruierte Menschenwürde in Dialog zu philosophischen Entwürfen gebracht werden, die Menschen primär als *soziale und verletzbare Mitglieder einer geteilten Welt* verstehen.

46 Allerdings geht es Wallace in seinem Buch *The Moral Nexus* weniger um eine Ausarbeitung des *Grunds* der Moral, sondern um eine Ausbuchstabierung von grundlegenden moralischen Pflichten und Ansprüchen ausgehend von menschlicher Relationalität (Wallace 2019: 14 f.).

47 Die Redeweise vom »Erringen« der Menschenwürde halte ich für missverständlich, denn damit ist nahegelegt, dass es sich um ein erreichbares und verlierbares Gut handelt.

48 Zu einem anders orientierten Versuch, Kants Menschenwürdebegriff in Bezug auf Menschen mit »Behinderung« fruchtbar zu machen vgl. Graumann 2011.

»Behinderung« und Gerechtigkeit – eine menschenrechtliche Perspektive

Ausgehend von einem universalen Begriff der Menschenwürde entfaltet dieses Buch ein menschenrechtliches Gerechtigkeitsverständnis. Dieses liefert eine umrisshafte Bestimmung dessen, was soziale, rechtliche und politische Gleichheit von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen bedeutet. Der vorgeschlagene Begriff der *Gerechtigkeit*, der auf die gleiche Rechtssubjektivität von Menschen mit »Behinderung« abstellt, bildet eine Folie für die kritische Beleuchtung von Instanzen der Verkennung ihrer Statusgleichheit und zeigt auf dieser Basis Perspektiven dafür auf, wie eine nicht-ableistische Gesellschaft gestaltet sein könnte.

Die Beschäftigung mit Behinderung erweist sich als Herausforderung für ein tradiertes Verständnis von Gerechtigkeit. Jeremy Waldron stellt die These auf, dass unser moralphilosophisches Denken sich daran messen können lassen muss, wie es mit Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen umgeht: »I believe also that our thinking about cognitive disabilities ought on occasion to challenge the way we do moral philosophy« (Waldron 2017: 220) und bezieht diesen Maßstab auf die spezifische Frage nach *Gerechtigkeit* (ebd. 219).⁴⁹ Auch Henry Richardson erachtet die Beschäftigung mit »Behinderung« als Möglichkeit, überkommene Denkweisen zu Fragen der Gerechtigkeit einer kritischen Revision zu unterwerfen: »There are too many general reasons to suspect that confronting the issue of care for those with serious disabilities will require us radically to rethink some of our basic ideas about justice.« (Richardson 2006: 420)

Die *Gerechtigkeitsfrage* in der politischen Philosophie bezieht sich allgemein darauf, welche Normen im gesellschaftlichen, sozialen und politischen Zusammenleben von Menschen miteinander gelten sollten (vgl. Forst 1994: 12).⁵⁰ Da Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in besonderem

49 Er verweist auf Lawrence Becker, bei dem es unter Bezugnahme auf Eva Kittay heißt, »that every theory of justice must be tested with respect to the issues of providing care for the profoundly disabled.« (Becker 2005: 9, Fn. 1)

50 Mit der Bezugnahme auf im weitesten Sinn soziale Normen blende ich ein in der antiken Philosophie angelegtes Verständnis aus, wonach Gerechtigkeit vor allem eine individuelle Tugend meint (Ladwig 2011: 60). Auch ein breites Gerechtigkeitsverständnis, welches das gute Leben als Teil eines umgreifenden Gerechtigkeitsbegriffs deutet, ist damit ausgeklammert. Beispiele dafür, welche explizit auf Menschen mit »Behinderung« eingehen, sind die Theorien von Martha Nussbaum (Nussbaum 2006) und Martin Seel (Seel 1995, 1998). Axel Honneths Gerechtigkeitsbegriff bildet ei-

Maß von Marginalisierung und Ungleichbehandlung betroffen sind, stellt sich die Frage der Gerechtigkeit in Bezug auf sie in besonders dringlicher Weise. In der Auseinandersetzung damit, welche sozialen Normen und gesellschaftlichen Handlungszusammenhänge den Hauptgegenstand einer Theorie der Gerechtigkeit bilden, lassen sich in den einschlägigen philosophischen Debatten verschiedene miteinander konkurrierende Antworten ausmachen. Klassisch geworden ist die von John Rawls getroffene Unterscheidung zwischen einem allgemeinen *Konzept* und verschiedenen *Konzeptionen* der Gerechtigkeit.⁵¹ Während Menschen (und Theoretiker*innen) unterschiedliche Vorstellungen davon haben, worin eine gerechte Gesellschaft genau besteht, kann doch eine grundlegende Einigkeit über bestimmte *formale* Kriterien der Gerechtigkeit herrschen – Rawls nennt das Beispiel, dass Institutionen gerecht sind, wenn bei der Zuweisung von Grundrechten und -pflichten keine willkürlichen Unterschiede gemacht werden (Rawls 2012: 21). Zentrale Kriterien zur näheren Bestimmung des Gerechtigkeitsbegriffs, die eine minimale Schnittmenge verschiedener Verwendungsweisen ausmachen, sind Präskriptivität, Gerechtfertigkeit und Unparteilichkeit (Gosepath 2004: 34 ff.). *Präskriptivität* bezieht sich darauf, dass Gerechtigkeitsaussagen nicht einfach deskriptiv, sondern immer schon moralisch imprägniert sind und eine handlungsleitende Dimension aufweisen. Das Kriterium der *Gerechtfertigkeit* meint den Anspruch, dass Aussagen über Gerechtigkeit vernünftig begründ- und rechtfertigbar sind und die Charakterisierung der *Unparteilichkeit* verweist darauf, dass sie nicht nur von einer partikularen Perspektive aus Geltung beanspruchen, sondern allgemeingültig sind.

Auch wenn diese drei formalen Anforderungen an den Gerechtigkeitsbegriff von allen Gerechtigkeitskonzeptionen geteilt werden, beginnt der Dissens um eine angemessene Bestimmung spätestens bei der Frage, auf welchen *Gegenstands- und Geltungsbereich* sich Gerechtigkeit bezieht. Während eine *distributive* Gerechtigkeitstheorie von der Frage nach einer angemessenen und gerechtfertigten Verteilung von materiellen Gütern und

ne Mittelposition zwischen einer umfassenden Konzeption, die Fragen nach dem guten Leben als Gerechtigkeitsfragen begreift, und im weitesten Sinn liberalen Ansätzen, die ethische Elemente ausklammern. Honneth vertritt einen *immanent* verfahrenen Ansatz, indem »eine Theorie der Gerechtigkeit aus den Strukturvoraussetzungen der gegenwärtigen Gesellschaften selbst zu entwerfen« ist (Honneth 2011: 17).

51 In der deutschen Übersetzung wird die Unterscheidung zwischen *concept* und *conception* durch Gerechtigkeitsbegriff und Gerechtigkeitsvorstellungen wiedergegeben (Rawls 2012: 21).

Ressourcen ausgeht, spannt ein *politisches* Verständnis den Rahmen von Anfang an umfassender. Die Herstellung gerechter Verhältnisse wird hier nicht primär als Frage der Verteilung, sondern als Frage von Macht und Herrschaft verstanden (Ladwig 2011: 70).⁵² Bezüglich der Bestimmung von Gerechtigkeit eröffnet sich mit dieser Unterscheidung eine entscheidende theoretische Differenzierung: *Substantielle* Gerechtigkeitstheorien, die beim Paradigma der *Distribution* ansetzen, interpretieren Gerechtigkeit nach dem Maßstab eines »outcomes« oder Ergebnisses, sei dies bezogen auf Wohlergehen,⁵³ bestimmte Befähigungen zum Erfüllen relevanter menschlicher Funktionsweisen⁵⁴ oder Ressourcen⁵⁵. *Prozedurale* Gerechtigkeitstheorien, die von einem *politischen* Paradigma ausgehen, fragen dagegen nach der Gerechtigkeit von *Verfahren*, die zu der Etablierung grundlegender sozialer und gesellschaftlicher Verhältnisse führen und lassen sich *kontraktualistisch*⁵⁶ oder stärker *diskurstheoretisch* deuten.

Eine *diskurstheoretisch* orientierte Gerechtigkeitstheorie ist von der Idee geleitet, dass das erste »Gut« der Gerechtigkeit »die sozial effektive Macht ist, Rechtfertigungen zu fordern, anzuzweifeln oder zu liefern und zur Grundlage politischen Handelns und institutioneller Regelungen zu machen« (Forst 2007: 13). Ein wesentlicher Hauptunterschied zwischen kontraktualistischen Theorien und einer kritisch-diskursiven Gerechtigkeitstheorie besteht darin, dass erstere aus einer ursprünglichen Vertragssituation selbst substantielle Gerechtigkeitsprinzipien gewinnen und bestimmte Grundgüter vorgeben⁵⁷, während in Rainer Forsts kritisch-prozeduralem Ansatz das *Rechtfertigungsprinzip* – das Recht auf und die Pflicht zur Rechtfertigung von allgemein geltenden Normen – die einzige inhaltliche Festlegung bildet (ebd. 36), auf deren Grundlage gesellschaftliche Strukturen und Institutionen einer ständigen kritischen Reflexion unterworfen werden müssen.

52 Vgl. zu dieser grundlegenden Unterscheidung Rainer Forsts »Zwei Bilder der Gerechtigkeit« (Forst 2007: 12 ff.).

53 Vgl. Arneson 1989.

54 Vgl. den *capabilities approach* von Nussbaum und Sen (Nussbaum und Sen 1993).

55 Vgl. Dworkin 1981b.

56 Ein Beispiel für eine *kontraktualistische* Gerechtigkeitstheorie ist diejenige von Rawls, welche eine ursprüngliche Vertragssituation zwischen den Gesellschaftsmitgliedern zum Ausgangspunkt der Rechtfertigung von Gerechtigkeitsprinzipien macht.

57 Die wichtigsten Arten der gesellschaftlichen Grundgüter sind bei Rawls Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen. Außerdem nennt er das Selbstwertgefühl als zentrales Grundgut (Rawls 2012: 112).

Der diskurstheoretisch orientierte Gerechtigkeitsbegriff geht anders als Rawls' Theorie nicht von einer größtmöglichen ethischen Neutralität aus – die bei Rawls im Konzept des *Überlegungsgleichgewichts*⁵⁸ Ausdruck findet –, sondern wurzelt in der moralphilosophischen kantischen Idee der Menschenwürde (vgl. Forst 2005, 2007: 89). Die Anerkennung der menschlichen Würde bildet ein grundlegendes Gerechtigkeitserfordernis (vgl. Forst 1994: 358). Ein rechtfertigungsbasiertes Gerechtigkeitsverständnis ist von der Grundannahme geleitet, dass allen Beteiligten ein grundlegender Status der Ko-Autor*innenschaft für die Ausgestaltung der Gemeinwesen zukommt, in denen sie leben.

Dieses Statusverständnis der Gerechtigkeit setzt einen fundamental anderen Fokus als distributionsorientierte Theorien, bei denen Wohlergehen, das Verfügen über Ressourcen oder die Befähigung zu elementaren menschlichen Funktionsweisen im Vordergrund stehen. Auf solche distributiven Verteilungsfragen wird jedoch im Kontext der Verhandlung von Gerechtigkeit und Behinderung oft wie selbstverständlich abgestellt.⁵⁹ Gleichermaßen grenzt sich ein Statusverständnis der Gerechtigkeit, wie es dieses Buch entwickelt, auch von kontraktualistischen Gerechtigkeits-theorien ab, die eine exklusionistische Tendenz gegenüber Menschen mit geistigen »Behinderungen« entfalten, da diese als nicht in einem vollen Sinn kooperationsfähig verstanden werden. Paradigmatisch dafür ist Rawls' Ausklammerung von Menschen mit »Behinderung« aus dem Urzustand (*original position*), in dem ein hypothetisches Übereinkommen über grundlegende Gerechtigkeitsprinzipien stattfindet.⁶⁰ Durch die explizite Nicht-Berücksichtigung von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in einer stipulierten idealen Gesellschaftsordnung handelt sich die Rawls'sche Theorie jedoch eine gravierende Schwäche ein und unterminiert ihren eigenen Allgemeinheitsanspruch.

58 Damit ist der Verzicht auf eine Letztbegründung seiner Theorie der Gerechtigkeit und der Konstruktion des Urzustandes bezeichnet.

59 Vgl. Nussbaum 2006, die sich mit ihrem Ansatz explizit gegen Rawls' kontraktualistisches Gerechtigkeitsverständnis wendet, das ihrer Ansicht nach Menschen mit (geistigen) »Behinderungen« nicht angemessen berücksichtigen kann.

60 In seinem Aufsatz *A Kantian Conception of Equality* heißt es über das Idealbild einer wohlgeordneten Gesellschaft: »I [...] suppose that everyone has physical needs and psychological capacities within the normal range, so that the problems of special health care and of how to treat the mentally defective do not arise.« (Rawls 1999b: 259)

Herkömmliche distributionsorientierte und kontraktualistische Gerechtigkeitstheorien sind mindestens in zweierlei Hinsicht defizitär, was ihre Inklusivität gegenüber Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen angeht. Ein erster Kritikpunkt ist, dass verteilungs- beziehungsweise vertragsbasierte Gerechtigkeitstheorien Gefahr laufen, Menschen mit schweren geistigen »Behinderungen« auszuschließen und aufgrund ihrer besonderen Bedürftigkeit nicht hinreichend zu berücksichtigen:

»Any theory of justice founded on the notions of impartiality and individual well-being [...] threatens to discount the welfare of the disabled. Any theory of justice founded on the notions of self-interest and mutual advantage (whether consequentialist or contractarian) threatens to exclude some disabled people from social conventions or contracts altogether.« (Becker 2005: 12)

In Auseinandersetzung mit der begrenzten Reichweite von Rawls' Theorie wurden zwar verschiedene Vorschläge erarbeitet, seinen kontraktualistischen Ansatz so zu *erweitern*, dass er auch Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen inkludiert. Doch vermögen auch diese das grundsätzliche Problem seiner vertragstheoretischen Ausklammerung der nicht voll Kooperationsfähigen nicht zu lösen.⁶¹

Eine *zweiter* Kritikpunkt bezieht sich darauf, dass kontraktualistische und ergebnisorientierte Gerechtigkeitsansätze nicht nur in ihrer *Rechtweite* unangemessen sind, sondern ein *reduktionistisches* Gerechtigkeitsverständnis formulieren.⁶² Die Verkürzung der Gerechtigkeitsfrage liegt darin, dass das Augenmerk auf Wohlergehen, Güter oder Befähigungen gerichtet wird, ohne den normativen *Status* von Menschen und ihr *Verhältnis* in einer Gesellschaft zueinander in den Blick zu nehmen. Damit wird eine grundlegende Ebene übersprungen und eine abgeleitete Fragestellung so behandelt, als wäre sie die primäre. Wenn jedoch bestimmte Gruppen an Menschen in einer Gesellschaft von vornherein abgewertet sind und ihre Gleichheit (implizit) in Zweifel gezogen wird, unterliegt die Frage nach materieller und ökonomischer Gerechtigkeit einer grundlegenden Verzerrung. Da wirtschaftliche und distributive Fragen von symbolischen und normativen

61 Vgl. für Rawls' kontraktualistische Theorie: Brighouse 2001, Cureton 2008, Dworkin 1981b, Richardson 2006, Clifford Simplican 2016, Scanlon 1999: 177–187, Stoppenbrink 2018, Wong 2007. Zur Auseinandersetzung mit distributionsorientierten Ansätzen vgl. Barclay 2018, Wolff 2009a, 2009b, 2009c.

62 Vgl. die Kritik von Forst (2007: 12 ff.).

Hierarchisierungen in einer Gesellschaft abhängig sind,⁶³ schränkt die Ausklammerung von relationalen Statusordnungen und sozialen Beziehungen aus der Gerechtigkeitsfrage diese in entscheidender Hinsicht ein.

Die Frage der Gerechtigkeit ist demgemäß primär eine nach dem *Status* als Gleiche/r unter Gleichen, die ihren Fokus darauf richtet, wie dieser Status im sozialen, gesellschaftlichen und politischen Miteinander gewahrt werden kann. Die Statusgleichheit von Menschen deute ich unter Rückgriff auf ein Verständnis von Menschenwürde als Rechtssubjektivität aus. Dieses wird durch den Anspruch auf Rechtspersönlichkeit eingelöst, also dadurch, Träger*in von Menschenrechten zu sein (vgl. Benhabib 2007). Dieser menschenrechtliche Gerechtigkeitsbegriff liegt auch der *UN-Behindertenrechtskonvention* (UN-BRK) von 2006 zugrunde, welche den Fokus weg von der Wahrnehmung von »behinderten« Menschen als passiven Empfänger*innen von Fürsorge und Wohlfahrtsleistungen hin zu ihrem Status als gleiche Subjekte von Rechten und Ansprüchen rückt (vgl. Bielefeldt 2009b).

Ein menschenrechtlicher Gerechtigkeitsansatz, der in dem moralischen Begriff einer gleichen Menschenwürde begründet ist, grenzt sich nicht nur von kontraktualistischen und ergebnisorientierten Gerechtigkeitsansätzen ab, sondern weist auch eine gewisse Distanz zur Strömung der *Sorgeethik* auf, welche ihren Fokus darauf richten, wie der Bedürftigkeit und Verletzlichkeit des einzelnen Menschen Gerechtigkeit widerfahren kann.⁶⁴ Ich lehne eine *Ethik der Sorge* keineswegs ab. Vielmehr argumentiere ich, dass Sorge und Verantwortung gegenüber anderen Menschen immer an den Rahmen einer Anerkennung des Status als *Gleiche/r* rückgebunden bleiben müssen, um nicht paternalistisch deformiert zu werden.

Aus Perspektive einer dekonstruktiven Ethik unterliegt ein rechts- und sozialstaatliches Modell der Gerechtigkeit einem grundsätzlichen kritischen Vorbehalt, weil es nicht dazu geeignet sei, alle Kennzeichen der Ungerechtigkeit gegenüber Menschen mit Beeinträchtigungen einzufangen. Diese manifestieren sich nicht nur in rechtlicher Ungleichheit, sondern auch durch Kontrollen, Interventionen und Sanktionen, die Normabweichungen pro-

63 Vgl. Youngs Kategorie der Marginalisierung, welche bei ihr immer auch eine ökonomische und materielle Dimension hat (Young 2011: 142).

64 Einen von den *care ethics* inspirierten Ansatz in Bezug auf Behinderung vertritt Eva Kittay (Kittay 2004). Zu einer an die *care ethics* angelehnten advokatorischen Ethik vgl. Brumlik 2004. Vgl. auch Rösner 2014.

duzieren und Behinderung überhaupt erst konstituieren (Rösner 2014: 9).⁶⁵ Ein an Statusgleichheit orientiertes Gerechtigkeitsverständnis kann deswegen nur eine grundlegende Dimension erfassen und nicht umfassend die Frage nach einem guten und gelingenden Leben beantworten. Für eine solche enge Fassung des Gerechtigkeitsverständnisses gibt es jedoch gewichtige Gründe. Zum einen wird der Gerechtigkeitsbegriff überdehnt und unscharf, wenn alle Instanzen mangelnder Wertschätzung auch in der Sphäre des Privaten in seinen Bereich fallen und sein Bezugsrahmen derjenige des guten Lebens ist. Zum anderen ist es keineswegs so, dass Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in einem deontologischen Paradigma bereits als Subjekte gleicher Würde und gleicher Rechte fraglos anerkannt wären, dass ein inklusives Miteinander, wie es Urbanski entwirft, schon gegeben wäre. Vielmehr argumentieren allzu viele Autor*innen, die den Anspruch erheben, eine allgemein gültige Moralbegründung zu liefern, hochgradig partikularistisch, indem sie Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen einen gleichen Status absprechen. Dieser Skepsis am gleichen Status aller Menschen als Rechtsträger*innen und Gerechtigkeitssubjekten zu begegnen, macht es erforderlich, ein *universalistisches Begründungsparadigma* ernst zu nehmen.⁶⁶ In dessen Rahmen können exklusionistische Argumente kritisch hinterfragt und dekonstruiert werden.

Mit der methodischen und inhaltlichen Entscheidung, einen deontologischen und universalen Moral- und Gerechtigkeitsbegriff zum Ausgangspunkt zu nehmen, ist Ansätzen der dekonstruktiven Ethik und der Alteritätsethik keine pauschale Absage erteilt. Denn erst aus Perspektive von Überlegungen, die menschlicher Verletzlichkeit und Abhängigkeit Rechnung tragen, wird deutlich, worauf eine grundlegende moralische Achtungspflicht überhaupt abzielt – nämlich auf den Menschen als abhängiges und verwundbares Wesen. Dekonstruktiv und alteritätsethisch ansetzende Theorien sind in diagnostischer Hinsicht unabdingbar, insofern

65 Zentral für Rösners Ethik- und Gerechtigkeitsverständnis ist der Begriff der »Anerkennung« (Rösner 2002, 2014). Damit versucht er Jacques Derridas Methode der Dekonstruktion normativ zu vermitteln, was bei Derrida selbst nicht angelegt ist. Laut Menke führe Derridas Dekonstruktion zu einer »unlösbaren Aporetik der Gerechtigkeit«, weil es gar keinen unverstellten Zugang zum anderen Menschen gebe, der nicht immer schon gewaltförmig ist (Menke 2004: 93).

66 Ich folge hier Benhabib, die dafür argumentiert, dass ein Begründungsuniversalismus und ein moralischer Universalismus untrennbar miteinander verbunden sind und erst auf dieser Grundlage eine Ethik, welche die/den konkrete/n Andere*n ernst nimmt und auf Altruismus oder Solidarität abzielt, möglich ist (Benhabib 2007).

sie die problematischen Zuschreibungspraktiken und Subjektivierungen im Zusammenhang mit der Kategorie »Behinderung« und ihre normativen Auswirkungen kritisch erhellen. Deswegen erachte ich den Zugang dieser Ansätze zur Frage der Behinderung als *komplementär* und *korrektiv* gegenüber einer universal verfahrenen Moralphilosophie. Beide philosophische Herangehensweisen können sich gegenseitig befruchten und eine jeweils kritische Kontrastfolie für die andere Denktradition bieten.⁶⁷ Das philosophische Programm eines *Begründungsuniversalismus* – also der Anspruch, Normen streng allgemein zu begründen –, in seiner Verschränkung mit einem *moralischen Universalismus* – der Statusgleichheit aller Menschen – (vgl. Benhabib 2007: 505) bildet in diesem Buch den Hintergrund für dekonstruktive und alteritätsorientierte Ethikkonzepte. Auf Grundlage einer *gemeinsamen* moralischen Würde aller Menschen kann überhaupt erst der Blick auf ihre »Andersheit«, ihre Diversität, ihre spezifische Identität und je individuelle Bedürftigkeit gerichtet werden. Nur unter der Prämisse eines gleichen moralischen Status, der rechtlich verbürgt ist, können wir Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in ihrer Einzigartigkeit angemessen begegnen.

Gang der Argumentation

Das Buch gliedert sich in vier Teile. In Teil A (Problemaufriss und begriffliche Grundlagen) stelle ich die verschiedenen theoretische Annäherungen an das Phänomen der Behinderung dar und umreiße den mehrdimensionalen Behinderungsbegriff, den ich meiner Untersuchung zugrunde lege (Kapitel 1). Im zweiten Kapitel gehe ich genauer auf das in der Einleitung skizzierte Problem der Marginalisierung von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung in philosophischen Theorien ein. Auf Grundlage dieses Problemaufrisses thematisiere ich normative Ressourcen, mittels derer die Frage nach dem Status von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung adressiert werden kann und zeige auf, wo deren jeweilige Schwachpunkte liegen.

⁶⁷ Honneth spricht von einem *produktiven* Konflikt zwischen einer Moral der Gleichbehandlung und einer Moral der Fürsorge: »[D]er Gesichtspunkt der Fürsorge [eröffnet] stets wieder ein moralisches Ideal [...], an dem sich der praktische Versuch einer schrittweisen Verwirklichung der Gleichbehandlung korrektiv zu orientieren vermag.« (Honneth 2012a: 165)

Teil B (Normative Grundlegung) ist dem Begriff der Menschenwürde gewidmet, den ich heranziehe, um ein kritisch-universales Argument für den gleichen normativen Status aller Menschen unabhängig von ihren jeweiligen kognitiven Fähigkeiten zu entwickeln. Im dritten Kapitel systematisiere ich die Debatte um den Menschenwürdebegriff und arbeite ein deontologisches Statusverständnis heraus. Das darauffolgende vierte Kapitel bildet das Zentrum meiner Argumentation: Dort zeige ich auf, wie sich ein universales Verständnis von Menschenwürde ausgehend von Kants Philosophie begründen lässt und skizziere, inwieweit eine relationale Rechtfertigung der Menschenwürde über Kant hinausgehen muss.

Im dritten Teil C (Systematisierung) mache ich den erarbeiteten universalen Menschenwürdebegriff für ein inklusives Verständnis von Gerechtigkeit fruchtbar. Im fünften Kapitel umreiße ich den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten und plausibilisiere die These, dass Menschenwürde im Sinn von Rechtssubjektivität, also eines Rechts auf grundlegende Menschenrechte zu verstehen ist. In Kapitel 6 analysiere ich zwei prominente Ausarbeitungen eines Gerechtigkeitskonzepts (die Theorien von John Rawls und Martha Nussbaum) und zeige auf, warum es ihnen nicht gelingt, Menschen mit geistiger »Behinderung« als volle Gerechtigkeitssubjekte zu berücksichtigen. Ausgehend von den Defiziten beider Theorien vertiefe ich mein Verständnis von Gerechtigkeit als Anspruch auf grundlegende Menschenrechte. In Auseinandersetzung mit rechtskritischen Strömungen argumentiere ich, dass ein menschenrechtsbasierter Gerechtigkeitsbegriff gleichzeitig seinem Anspruch nach universalistisch und trotzdem differenzsensibel sein kann. Dazu ziehe ich das Konzept *sozialer Gleichheit* heran, das die Bedingungen dafür einfängt, innerhalb einer Gesellschaft tatsächlich als Statusgleiche*r zu gelten.

Teil D schließlich zielt auf die *Anwendung* der entwickelten normativen Ideen in gesellschaftlicher und politischer Hinsicht ab. Kapitel 7 fragt danach, wie Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in politischer Hinsicht als Gleiche partizipieren können. Ich schlage ein Verständnis politischer Teilhabe vor, das Formen der politischen Deliberation in einem breiten Sinn auslegt und Möglichkeiten ausweist, auch Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen als politische Subjekte zu verstehen. Abschließend diskutiere ich die Frage, inwiefern auch kognitiv beeinträchtigten Menschen das Wahlrecht zukommen sollte. Im letzten Kapitel nehme ich die gesellschaftliche Dimension ableistischer Diskriminierung in den Blick und zeige auf, wie diese vornehmlich strukturell wirkt

und nicht auf intentionale »Behindertenfeindlichkeit« reduziert werden kann. Ein rein menschenrechtliches Gerechtigkeitsverständnis reicht nicht aus, um strukturellem Ableismus begegnen zu können. Deshalb skizziere ich am Schluss theoretische Ressourcen, die dabei helfen können, besser zu verstehen, warum Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen eine wichtige Perspektive in unsere Gesellschaft einbringen.

Teil A: Problemaufriss und begriffliche Grundlagen

1. Kapitel: Eine Annäherung an den Begriff der »Behinderung«

»[D]uring the past two centuries [...] a vast apparatus, erected to secure the well-being of the general population, has caused the contemporary disabled subject to emerge into discourse and social existence.«

(Tremain 2005b: 5)

Bevor in den folgenden Kapiteln das Projekt einer relationalen Rechtfertigung von Menschenwürde und einer egalitären Gerechtigkeitskonzeption in Bezug auf eine besonders vulnerable soziale Gruppe entfaltet wird, kläre ich in diesem Kapitel, wie philosophisch überhaupt auf »Behinderung« oder »kognitive Beeinträchtigung« Bezug genommen werden kann.¹ Im Rekurs auf sozialwissenschaftliche Diskussionen unterscheide ich zunächst nicht zwischen geistiger, seelischer und körperlicher Behinderung, da diese im Zug einer Betrachtung menschlicher Diversität oft gemeinsam in den Blick kommen und im Fall von Menschen mit Schwerst- und Mehrfachbehinderungen ohnehin verschränkt sind.² Im weiteren Gang des Buches fokussiere ich mich dann aber auf kognitive Beeinträchtigungen, da diese eine vernunftorientierte (Moral-)Philosophie und ihre Fixierung auf den Menschen als rationales Subjekt vor eine besondere Herausforderung stellen.

Die Wahrnehmung und theoretische Rahmung von Behinderung ist durch Formen eines Normalisierungsdenkens geprägt, das eine Standardvorstellung menschlichen Seins konstruiert und das differenziell hergestellte »Anormale« abwertet und stigmatisiert. Dies mündet in ableistischer Marginalisierung und sozialen Ausschlüssen betroffener Menschen. Eine Antwortmöglichkeit auf epistemische und praktisch wirksame Normalisierungstendenzen besteht im Bekenntnis zu einem radikalen Konstruktivismus, also in der Annahme, Behinderung sei ein *rein* soziales und kulturell hergestelltes Konstrukt, dem keinerlei faktisch-materielle Differenz ent-

1 Ich gehe von einer primär sozial- und nicht rechtswissenschaftlichen Bestimmung aus, wie sie sich etwa bei Welti (2005) findet.

2 Auffällig ist, dass sich die *critical disability studies* und die aktivistischen Bewegungen, aus denen heraus sie entstanden sind, auf körperliche Diversität fokussieren.

spreche. Eine derartige Perspektive, die Behinderung als geistige oder physische Variabilität und Besonderheit gänzlich dekonstruiert, kann in Hinblick auf die Stigmatisierung, Benachteiligung und Schlechterstellung von Menschen mit »Behinderung« kontraproduktiv sein. Denn wenn Behinderung als ein Differenzphänomen gezeugnet wird, das mit erhöhter Vulnerabilität und damit einhergehenden besonderen Bedürfnissen assoziiert ist, bricht auch die Möglichkeit weg, spezielle Ansprüche von Menschen mit »Behinderung«³ zu adressieren.⁴ Ich schlage deshalb in Auseinandersetzung mit einschlägigen zeitgenössischen Debatten und in Anschluss an Jonathan Wolff einen *mehrdimensionalen Behinderungsbegriff* vor.⁵ Dieser greift sowohl die Einsicht auf, dass eine große Bandbreite körperlicher und geistiger Variation besteht und menschliche Fähigkeiten vielfältig und divers sind, weshalb manche Menschen in bestimmten Hinsichten bedürftiger und verletzlicher als andere sind. Er nimmt darüber hinaus auch eine entschiedene Abgrenzung von einer Naturalisierung und Essentialisierung von Behinderung vor. Eine solche Naturalisierung wäre mit der Annahme verbunden, dass Behinderung eine Abweichung von einem Normalfall menschlicher Existenz darstellt und aufgrund dieser Devianz einen defizitären Modus des Menschseins bezeichnet. Gegen ein solches normalistisches und hierarchisierendes Verständnis hat der hier vorgestellte mehrdimensionale Behinderungsbegriff den Anspruch, sensibel für soziale und normierende Zuschreibungen zu sein, die zu einer Abwertung von Menschen mit »Behinderung« als »anders« und negativ konnotiert führen. Damit soll die Einsicht eingefangen werden, dass nicht allein oder ausschließlich kognitive oder körperliche Dispositionen ursächlich für funktionale Einschränkungen und Leiderfahrungen sind, sondern ebenso gesellschaftliche Praktiken und deren stigmatisierender und ausgrenzen-

3 Vgl. für das Sozialrecht Welti 2005: 83.

4 Allgemein ist hier das »Dilemma der Differenz« virulent, also das Problem, dass problematische Kategorisierungen auch durch ihre Verwendung in emanzipatorischer Absicht fortgeschrieben werden (vgl. Minow 1990: Kap. 1) – in diesem Fall heißt dies, dass die tendenziell stigmatisierende Kategorie der Behinderung aufrecht erhalten wird, damit spezielle Ansprüche und Bedürfnisse »behinderter« Menschen artikuliert werden können.

5 Wolff bezeichnet sein Verständnis von Behinderung als »intersektional«. Da *Intersektionalität* sich mittlerweile als Terminus für die Bezeichnung einer Kreuzung verschiedener Diskriminierungsachsen etabliert hat – also etwa Geschlecht, *race* oder Religion – spreche ich stattdessen von »Mehrdimensionalität« (vgl. zum Konzept der Intersektionalität Crenshaw 1991). Intersektionale Diskriminierung ist auch in Bezug auf Behinderung wirksam und betrifft beispielsweise Frauen mit »Behinderung« oder »behinderte« *People of Colour*.

der Einfluss auf das »behinderte« Individuum. Behinderung entsteht im Kreuzungspunkt von individueller Konstitution und deren Einbettung in soziale Handlungsschemata und kulturelle Deutungen.

Der vorgeschlagene Behinderungsbegriff zielt darauf ab, ein genuin kritisches Potenzial zu entfalten. Dies geschieht auf Grundlage der Berücksichtigung von Erfahrungen der Bedürftigkeit, Angewiesenheit und des Schmerzes, aber auch ihrer sozialen Rahmung, welche diese Erfahrungen mitkonstituiert und verstärkt. Ermöglicht wird dadurch die Dekonstruktion von gesellschaftlich-kulturellen Zuschreibungen und Abwertungen gegenüber Behinderung als »medizinischer« Besonderheit. Gleichzeitig ist damit ein normativer Impetus verbunden: Im Vordergrund des Nachdenkens über Behinderung sollten erst einmal nicht Therapie, Intervention, die Angleichung an ein Normalmaß oder die Aufhebung einer vermeintlichen Defizienz stehen – dringlicher ist angesichts theoretischer und praktischer Abwertungen von Menschen mit »Behinderung« das Anliegen, sie als Subjekte gleicher Würde und gleicher Rechte anzuerkennen. Erst auf Grundlage dieser Achtung als Gleiche können besondere Bedürfnisse, Vulnerabilitäten oder Ansprüche auf spezielle Förderung angemessen in den Blick geraten, wenn nämlich »behinderte« Menschen nicht von der Perspektive einer Anormalität betrachtet werden, sondern unter dem Blickpunkt einer diversitätsaffirmativen geteilten Menschenwürde.

Ich unterscheide im Folgenden zwischen einem *medizinischen*, einem *sozialen* und einem *kulturellen* Behinderungsmodell.⁶ Dieses ergänze ich um eine *menschenrechtliche* Perspektivierung. Während die Unterscheidung

⁶ Andere Modelle, wie etwa das *Wohlbefindens*-Modell beziehungsweise das *Wohlergehens*-Modell berücksichtige ich nicht. Das erste versteht Behinderung als eine stabile physische oder psychische Eigenschaft eines Individuums, die unter bestimmten kontextuellen Bedingungen zu einer Reduktion von subjektivem Wohlbefinden führt (Kahane und Savulescu 2009: 25). Damit wird Behinderung jedoch zu unspezifisch verstanden und es ist unklar, welchen systematischen Zugewinn dieses Modell jenseits der Kombination des medizinischen und sozialen Modells liefert. Franziska Felder verteidigt demgegenüber ein *Wohlergehens*-Modell von Behinderung, das ähnlich wie das *Wohlbefindens*-Modell das Zusammenspiel von individueller Kondition und sozialem Kontext betont, aber Wohlergehen nicht als subjektives Befinden, sondern als objektiv analysierbaren Zustand versteht. Felder hat Schädigungen im Blick, die erst im Rahmen bestimmter gesellschaftlicher Umweltaspekte eine Reduktion von Wohlergehen mit sich bringen (Felder 2012: 83). Zur Unterscheidung von Wohlbefinden und Wohlergehen vgl. auch Schramme 2003a. Da ich die Problematik im Zusammenhang mit Behinderung nicht primär in einer Reduktion von Wohlergehen sehe, sondern in gesellschaftlicher Abwertung und Exklusion, klammere ich das *Wohlergehens*-Modell hier aus.

zwischen dem *medizinischen* und dem *sozialen* Modell in der Literatur mittlerweile *common sense* ist,⁷ ist die Annahme eines selbständigen *kulturellen* Modells nicht sehr verbreitet; vielmehr wird es oft als Unterformen des sozialen Modells verstanden.⁸ Da es aber eine eigenständige Perspektive auf Behinderung entwickelt und den aktuellen Diskurs entscheidend prägt, behandle ich es als separaten Ansatz, auch wenn es bezüglich des theoretischen Gehalts mit dem sozialen Modell in vielerlei Hinsicht verschränkt ist. In der Diskussion und Zusammenführung der Modelle mit der Zielperspektive eines mehrdimensionalen Behinderungsbegriffs lege ich einen besonderen Fokus auf das kulturelle Modell der Behinderung, da in dessen theoretischem Rahmen die problematischen Tendenzen eines normierenden und normalisierenden Zugriffs auf Behinderung, die auch im philosophischen Diskurs wirkmächtig sind, kritisch erhellt werden können. Die Einsichten dieser von Foucaults genealogischer Methode inspirierten Perspektive auf die Konstitution und Deutung von »Behinderung« als Abweichung und Pathologie erweisen sich für das Anliegen dieses Buches, der Abwertung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen philosophisch entgegenzutreten, als zentral. Damit ist gleichzeitig der Anspruch verbunden, die kritisch-dekonstruktive Sichtweise des kulturellen Modells der Behinderung durch ein menschenrechtlich und egalitär angeleitetes Argument für die gleiche Menschenwürde »behinderter« Menschen zu komplementieren.

Das medizinische Modell

Das medizinische Modell⁹ analysiert Behinderung unter einer defizitorientierten Perspektive und versteht diese als lang andauernde physische, kognitive oder psychische Schädigung beziehungsweise Funktionsein-

⁷ Vgl. Wasserman et al. 2016: Abs. 2.

⁸ Andreas Kuhlmann differenziert das soziale Verständnis von Behinderung in die »Bürgerrechtsperspektive« und eine »Normalisierungskritik« aus – erstere entspricht einem menschenrechtlichen, zweite einem kulturellen Modell (Kuhlmann 2011: 37–50). Vgl. zu einer Unterscheidung zwischen dem sozialen, kulturellen und menschenrechtlichen Modell von Behinderung die einschlägige Einführung von Waldschmidt (2020).

⁹ Vgl. zu einer ausführlichen Darstellung Kuhlmann 2003.

schränkung.¹⁰ Damit ist implizit oder explizit eine Abweichung vom Normalzustand der Gesundheit vorausgesetzt, wodurch Behinderung den Charakter des Pathologischen, Differenten und Andersartigen erhält.¹¹ Dass (zeitweilige) körperliche und geistige Einschränkung, Krankheit und Leid untrennbar dem menschlichen Leben zugehörig sind, wird durch diese Deutung gänzlich ausgeblendet. Das medizinische, schädigungsorientierte Verständnis von Behinderung manifestiert sich in einem Umgang, der primär auf Korrektur, Therapie und die Behebung von Schädigungen abzielt. In der Reinform dieser Bestimmung wird das medizinische Modell in aktuellen sozialwissenschaftlichen Debatten wohl von niemandem vertreten; vielmehr dient es aus kritischer Perspektive der theoretischen Rahmung von unreflektierten Sichtweisen auf »behinderte« Menschen unter dem ausschließlichen Paradigma der Schädigung, der Minderung von Wohlergehen und der Normabweichung, wie sie sowohl im Alltagsverständnis als auch im Gesundheitsbereich und in bioethischen und philosophischen Debatten nach wie vor verbreitet sind (vgl. Wasserman et al. 2016: 4).¹² Dass ein rein medizinisches Verständnis von Behinderung im Sinn einer Schädigung oder Normabweichung reduktionistisch ist und als überholt gilt, spiegelt sich auch in der Definition der WHO wider. In der *International Classification of Impairments, Disabilities and Handicaps* (ICIDH) von 1980 wurde noch zwischen *impairment*, *disability* und *handicap* unterschieden, wobei *disability* als direkte Konsequenz einer organischen oder systemischen Schädigung auf Ebene des Individuums definiert war: »[Disabilities] reflect [...] the consequences of impairment in terms of functional performance and activity by the individual; disabilities thus represent disturbances at the level of the person.« (WHO 1980: 14) Lediglich im Begriff des *handicaps* kam in

10 Zur Unterscheidung zwischen Krankheit und Behinderung vgl. Wasserman et al. 2016: Abs. 2. Behinderung wird meist im Gegensatz zu Krankheit als langandauernde Beeinträchtigung verstanden. Die Abgrenzung ist aber nicht ganz klar, da es auch chronische Krankheiten gibt.

11 Umgekehrt wird die Behauptung einer Differenz, die als »normal« oder »natürlich« gesetzt wird, oftmals als Legitimierungsstrategie für Diskriminierungen und Ausschlüsse genutzt – etwa die Annahme, Frauen und Männer seien unterschiedlich oder Menschen mit und ohne »Behinderung« würden nicht über die gleichen Fähigkeiten verfügen (Mangold 2021: 6).

12 Thomas Schramme vertritt die These, dass Schädigungen im somatischen und psychischen Bereich auf wertneutral bestimmbaren natürlichen Normen beruhen. Er weicht aber insofern vom medizinischen Modell ab, als er eine Schädigung nicht notwendigerweise als evaluativ im Sinn eines Übels bestimmt versteht (Schramme 2003b: 58). »Behinderung« definiert Schramme im Gegensatz zu »Schädigung« als evaluativ und lebensweltlich verankerten Begriff, der sich auf die Einschränkung von Wohlergehen (das objektiv bestimmbar sein soll) bezieht (ebd. 75).

dieser Definition die soziale und umweltbedingte Komponente von »Behinderung« zum Tragen: »*Handicaps* [are...] concerned with the disadvantages experienced by the individual as a result of impairments and disabilities; handicaps thus reflect interaction with and adaptation to the individual's surroundings.« (WHO 1980: 14) In der *International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF) 21 Jahre später von 2001 heißt es dagegen über Behinderung (*disability*): »[It is] an umbrella term for impairments, activity limitations and participation restrictions. It denotes the negative aspects of the interaction between an individual (with a health condition) and that individual's contextual factors (environmental and personal factors).« (WHO 2001: 213)

In dieser revidierten Form der Definition durch die WHO findet bereits die *soziale* Komponente von Behinderung Eingang: Behinderung wird gemäß diesem Verständnis nicht allein als individuelle Beschädigung oder Funktionseinschränkung begriffen, sondern als sozial erzeugte Reduktion von Wohlergehen und gesellschaftlicher Teilhabe durch physische oder strukturelle Barrieren. Auch in der Definition des deutschen Sozialgesetzbuches SGB IX klingt die soziale Dimension von Behinderung an. Es heißt dort unter § 2: »Menschen sind behindert, wenn ihre körperliche Funktion, geistige Fähigkeit oder seelische Gesundheit mit hoher Wahrscheinlichkeit länger als sechs Monate von dem für das Lebensalter typischen Zustand abweichen und daher ihre Teilhabe am Leben in der Gesellschaft beeinträchtigt ist.« Der letzte Halbsatz lenkt die Aufmerksamkeit darauf, dass Behinderung kein (ausschließlich) individuelles Attribut ist, sondern durch gesellschaftliche Barrieren im Zusammenleben von Menschen (mit)geschaffen wird.

Das soziale Modell

Das soziale Modell von Behinderung¹³ wurde in den 1980er Jahren als Alternative zum individualisierenden und medizinisch orientierten Rehabilitationskonzept entwickelt (Waldschmidt 2007b: 57). Es fokussiert auf das *Verhältnis* von individueller Schädigung und gesellschaftlicher Be-

¹³ Vgl. Oliver 1990.

nachteiligung, wobei die Bestimmung der Interaktion zwischen beiden Elementen verschieden gedacht wird. David Wasserman et. al etwa gehen von einem unilateralen *Beziehungsverhältnis* zwischen Schädigung und Benachteiligung aus: »[T]he social model understands disability as a relation between an individual and her social environment: the exclusion of people with certain physical and mental characteristics from major domains of social life.« (Wasserman et al. 2016: 4) Andere Deutungen des sozialen Modells sind kritischer gegenüber der Verknüpfung von individuellen Funktionsabweichungen und gesellschaftlichen Barrieren und betrachten erste selbst bereits als sozial konstruiert: »The social model traces the source of this minority's [with a ›handicapping condition‹] disadvantage to a hostile environment and treats the dysfunction attendant on (certain kinds of) impairment as *artificial* and remediable, not natural and immutable.« (Silvers 1998: 75; Hervorh. R. S.) Andreas Kuhlmann charakterisiert diese auf gesellschaftliche Barrieren fokussierende Lesart des sozialen Modells als »Bürgerrechtsperspektive«, welche durch die Überzeugung geleitet sei, »dass es vor allem das soziale Umfeld ist, das bestimmte Personen allererst die Erfahrung einer Beeinträchtigung machen lässt.« (Kuhlmann 2011: 38) Die Bürgerrechtsperspektive als Spielart des sozialen Modells hebt in ihrer Kritik sozialer Benachteiligung und Exklusion von »behinderten« Menschen vorrangig auf die *faktische Gleichheit* aller Menschen ab und betont ihre Fähigkeit, sich zu selbständigen Personen zu entwickeln (Kuhlmann 2011: 42). Damit ist Behinderung aber nicht mehr als Interaktion zwischen einer individuellen Schädigung und der sozial benachteiligenden Umgangsweise mit dieser Einschränkung verstanden, sondern beschreibt eine rein gesellschaftliche Konstruktion.¹⁴ Ein Hauptkennzeichen des sozialen Modells besteht mithin darin, dass es Schädigung und Behinderung, also »impairment« und »disability«, getrennt hat und die vom medizinischen Modell

14 Vgl. zu einer Analyse der Frage, inwiefern das soziale Modell von Behinderung konstruktivistisch zu denken sei Schramme 2003b: 58 ff. Schramme geht davon aus, dass die Konstruktionsthese im Zusammenhang mit dem Phänomen der Behinderung allein noch nicht interessant sei, sondern vielmehr die Frage, welchen epistemischen Status die Normen haben, die einer solchen Kategorisierung zugrunde liegen (ebd. 61). Ich halte das für eine sinnvolle Auffassung, denke jedoch, dass es nicht nur um den epistemischen Status der Normen geht, die der Kategorisierung als »behindert« zugrunde liegen, sondern auch um deren *evaluativen* Gehalt selbst; so sollte mitbedacht werden, ob mit der Kategorisierung immer auch eine Abwertung verbunden ist oder die Klassifikation von Menschen als »behindert« auch normativ neutral verstanden werden kann.

behauptete Gleichsetzung von verkörperter Differenz und stigmatisierter Lebenslage aufbricht (Waldschmidt 2007b: 59 f.).

In der jüngeren Debatte wurde der Versuch unternommen, die verschiedenen Deutungen der individuellen Grundlage von Behinderung durch das soziale Modell systematisch zu erfassen; diesem Zweck dient die Untergliederung in ein *minority group model* und ein *human variation model*. Das *minority group model* geht zwar davon aus, dass Behinderung auf einer objektiv beschreibbaren Beeinträchtigung beruht, rückt aber den gesellschaftlichen Ausschluss von »behinderten« Menschen und ihre Stigmatisierung in den Vordergrund (vgl. Wasserman et al. 2016). »Behinderte« Menschen werden gemäß diesem Modell als sozial benachteiligte Gruppe¹⁵ in Analogie zu anderen diskriminierten Minderheiten begriffen.¹⁶ Problematisch an dieser Konzeptualisierung ist nicht allein eine mögliche Essentialisierung von Behinderung im Sinn eines natürlichen Zugehörigkeitsmerkmals zu einer Gruppe, sondern auch die unkritische Engführung von Beeinträchtigung und sozialem Stigma. Anne Waldschmidt wirft dem sozialen Modell deshalb vor, sich durch die Trennung von »impairment« und »disability« einen fragwürdigen naturalistischen Kern eingehandelt zu haben, da es den »behinderten« Körper (beziehungsweise die Funktionseinschränkungen) nicht weiter thematisiere, sondern einfach der Medizin überlasse (Waldschmidt 2007b: 60 f.). Mit der Analyse der sozialen Dimension von Behinderung, welche das *minority group model* gegenüber der medizinischen Perspektive auszeichnet, ist dann eine Verkürzung verbunden, wenn die soziale Konstitution des »behinderten« Körpers beziehungsweise des »behinderten« Geistes nicht mitbedacht wird.

Diesen Schwachpunkt des *minority group model* versucht das *human variation model* zu vermeiden, indem es Behinderung nicht in Abgrenzung zu Gesundheit oder Nicht-Behinderung versteht, sondern von einer Vielfalt menschlicher Fähigkeiten ausgeht, die ein Kontinuum bilden, das dichotome Zuschreibungen von Vornherein ausschließt (vgl. Wasserman et al. 2016: 4).¹⁷ Das *human variation model* rückt damit in die Nähe einer Auf-

15 Vgl. zum Konzept der sozial benachteiligten Gruppe Young 2011.

16 Vgl. zur Diskriminierung »behinderter« Menschen aus juristischer Sicht sowie rechtliche Antidiskriminierungsmaßnahmen: Mangold 2021, Welti 2005: 405 ff., Welti 2014. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass das Verbot der Diskriminierung aufgrund einer Behinderung erst 1994 in das Grundgesetz (Art. 3 Abs. 3 Satz 2) aufgenommen wurde.

17 Bei Wassermann et al. heißt es zum *human variation model*: »[A]ccording to [it...] many of the challenges faced by disabled people do not result from their deliberate exclusion, but from a mismatch

fassung, wonach Behinderung und Krankheit grundlegende menschliche Existenzbedingungen sind (vgl. Waldschmidt 2007b: 62) und keine Ausnahme oder pathologische Abweichung darstellen, sondern vielmehr die Vulnerabilität und Anfälligkeit allen menschlichen Seins in seiner Diversität kennzeichnen. Problematisch ist diese Spielart der sozialen Perspektive auf Behinderung, wenn sie aus dem Blick verliert, dass manche Variationen menschlichen Seins mit ungleich schwereren Funktionseinschränkung und einer Reduktion des Wohlergehens einhergehen als andere – und zwar auch jenseits sozialer Barrieren und Ausschlüsse. Anna Katharina Mangold spricht in Bezug auf die Konstruktion von Gruppen davon, dass Menschen einerseits ihrer Körperlichkeit »ausgeliefert« seien und diese nicht beliebig verändern könnten, dass aber andererseits die »Wertungen und Bewertungen, die an bestimmte Körperlichkeiten anknüpfen, gesellschaftlich hervorgebracht werden.« (Mangold 2021: 316)¹⁸ Diese Wertungen müssen kritisch infrage gestellt und dekonstruiert werden, ohne die mit dieser Körperlichkeit möglicherweise assoziierten Leiderfahrungen – wie im Fall der Behinderung – notwendigerweise und immer allein sozialen Zuschreibungen zuzurechnen.

Während das medizinische Modell Therapie, Rehabilitation oder Kompensation als angemessene Umgangsweisen mit Behinderung ansieht, setzt das soziale Modell auf den Abbau von behindernden gesellschaftlichen Strukturen und Vorstellungen. Allerdings führt nicht nur eine rein medizinische Sichtweise auf Behinderung dazu, zu vereinseitigen und menschliche Pluralität zu verkennen, sondern auch eine Verabsolutierung des sozialen Verständnisses kann eine Missachtung von Funktionsbeeinträchtigungen und Leiderfahrungen hervorrufen.¹⁹ Kuhlmann kritisiert an der Reduktion von Behinderung auf soziale Barrieren das Ausblenden eines Aspekts, »der die Situation vieler betroffener Personen kennzeichnet: ihre

between their characteristics and the physical and social environment.« (Wasserman et al. 2016: 4) Der Terminus des »mismatch« ist hier missverständlich, denn es geht nicht um die Essentialisierung von Schädigungen, sondern vielmehr um die Einsicht, dass menschliche Befähigungen und Funktionsweisen von Anfang an heterogen sind und einige gesellschaftlich stärker berücksichtigt und wertgeschätzt werden als andere.

¹⁸ Vgl. aus rechtlicher Perspektive Welti 2005: 70, 77 ff.

¹⁹ Michael Bérubé bezweifelt unter Bezugnahme auf Überlegungen von Tom Shakespeare, dass das soziale Behinderungsmodell in Hinblick auf Menschen mit geistiger »Behinderung« angemessen sei und tatsächlich dem emanzipatorischen Ziel einer Beförderung ihrer Rechte diene (Bérubé 2010: 102). Diese Kritik hat sicher ihre Berechtigung, deshalb verfolge ich im Folgenden auch eine mehrdimensionale Bestimmung des Behinderungsbegriffs.

Bedürftigkeit, ihre Defizite, ihre partielle oder weitgehende Abhängigkeit von Fürsorge.« (Kuhlmann 2011: 43) Er plädiert deshalb gegen eine unkritische Glorifizierung menschlicher Diversität für ein »Recht auf Normalität« und fordert die angemessene Unterstützung der Einzelnen und eine Förderung der Ausbildung ihrer Möglichkeiten (ebd. 49), ohne deswegen zu leugnen, dass gesellschaftliche Strukturen und ein damit einhergehender Konformitätsdruck »behinderte« Menschen zusätzlich beeinträchtigen.²⁰

Eine Möglichkeit, mit den jeweiligen Verkürzungen und Leerstellen des medizinischen sowie des sozialen Modells umzugehen, besteht darin, beide zu kombinieren – ein Verständnis, wie es etwa in der UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 (BRK) anklingt (vgl. Degener und Diehl 2015: 65). Dort heißt es in Artikel 1: »Zu den Menschen mit Behinderungen zählen Menschen, die langfristige körperliche, seelische, geistige oder Sinnesbeeinträchtigungen haben, welche sie in Wechselwirkung mit verschiedenen Barrieren an der vollen, wirksamen und gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft hindern können.« (Hervorh. R.S.) Auch in der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Diskussion wird die Auffassung vertreten, dass sowohl körperliche beziehungsweise kognitive Beeinträchtigungen als auch soziale Strukturen den Grund für »Behinderungen« bilden. Wolff schlägt ein entsprechendes »intersektionales« Verständnis von Behinderung vor:

»Disability [...] must lie in the intersection between an individual's personal resources and external conditions. To be disabled is to be in a position where one's internal resources do not provide one with sufficient genuine opportunities for secure functionings, given the social and material structure in which one lives (according to whatever social norm of acceptability is in play) and the external resources at one's disposal.« (Wolff 2009b: 125)²¹

In den letzten Jahrzehnten wurde jedoch vor allem ausgehend von den (*critical*) *disability studies* noch ein anderer Vorschlag unternommen, mit den Schwachstellen des sozialen Modells umzugehen, nämlich durch eine Normalisierungskritik, die an Foucaults Diskursanalyse und Machtverständnis angelehnt ist. Diese Normalisierungskritik wurde von Anne Waldschmidt

20 In eine ähnliche Richtung geht Tom Shakespeares Kritik; vgl. Shakespeare 2006: 31 ff.

21 Vgl. Horst Frehes Vorschlag eines »dynamischen Behinderungsbegriffs« (Frehe 2012: 437). Manchmal wird zur Bezeichnung des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von individueller Verfassung und gesellschaftlicher Stigmatisierung und Exklusion auch von einem »interaktionistischen« beziehungsweise einem »relationalen« Behinderungsmodell gesprochen (vgl. Welti 2005: 71 f., 80 f.).

als *kulturelles* Modell der Behinderung konzeptualisiert (Waldschmidt 2017).²²

Das kulturelle Modell und die dekonstruktive Perspektive

Das kulturelle Modell stellt eine Weiterentwicklung des sozialen Modells von Behinderung dar und beansprucht, dessen systematische Schwachstellen adressieren zu können. Zum einen soll das Problem gelöst werden, dass das soziale Modell den behinderten Körper (oder Geist) ausklammert beziehungsweise naturalisiert. Das kulturelle Modell geht davon aus, dass *impairment* ebenso sozial konstituiert ist wie *disability* (Waldschmidt 2007a: 52); außerdem wird die diskursive Herstellung von Behinderung durch kulturelle Schemata und normalisierende Zuschreibungen betont. Inspiriert ist dieses Verständnis von Foucaults Arbeiten und seiner Untersuchung diskursiver Dispositive sowie der Produktivität von Macht.²³ Einschlägig sind in diesem Kontext Foucaults Ausführungen zu »Bio-Politik«. Der Begriff der »Bio-Politik« bezeichnet zunächst allgemein alle politischen Handlungsformen und Mechanismen, in denen es um die Regulierung von Lebensprozessen, Körpern und deren Reproduktion geht. Foucault verleiht diesem Konzept eine spezifische machtanalytische Wendung in Form der »Bio-Macht«. Obwohl Macht bei Foucault zunächst nicht negativ konnotiert ist, sondern ein aktives, hervorbringendes Geschehen meint, schreibt er der »Bio-Macht« in ihrem Wirken auf Lebensprozesse und die physischen Vollzüge menschlicher Existenz disziplinierende und begrenzende Züge zu. Sie bezieht sich auf »die Vereinnahmung des Lebens durch die Macht [...]: [...] eine Machtergreifung über den Menschen als Lebewesen, eine Art Verstaatlichung des Biologischen oder zumindest eine gewisse Tendenz hin zu dem, was man die Verstaatlichung des Biologischen nennen könnte.« (Foucault 2002: 276) Foucaults Analyse der machtförmigen Durchdringung

22 Schramme hält eine andere Konzeptualisierung verschiedener Verständnisweisen von Behinderung für sinnvoller als die Unterscheidung zwischen einem sozialen und medizinischen Modell: Er nennt eine Aufwertungsstrategie, eine Differenzstrategie, eine Gleichheitsstrategie und eine radikale Strategie. Diese Strategien stellen alle auf unterschiedliche Weisen den Zusammenhang von Schädigung und einer evaluativen Deutung von Behinderung als leidvoll oder schlecht infrage (Schramme 2003b).

23 Vgl. Tremain 2005a, 2017.

von biologischen Lebensvollzügen kann für eine »normalistische« Konzeptualisierung von Behinderung und die Abwertung von Leben, das der Norm des Normalen nicht entspricht, fruchtbar gemacht werden. Die normalisierenden Machteffekte, die Foucault beschreibt, erhellen die Marginalisierung von »behinderten« Menschen als »anders«, »abweichend« und »anormal«. Über die »Macht der Norm« heißt es bei ihm:

»[Seit dem 18. Jahrhundert wird] die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente. An die Stelle der Male, die Standeszugehörigkeiten und Privilegien sichtbar machen, tritt mehr und mehr ein System von Normalitätsgraden, welche die Zugehörigkeit zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzeigen, dabei jedoch klassifizierend, hierarchisierend und rangordnend wirken.« (Foucault 1977: 237)

Diese gesellschaftshistorische Analyse Foucaults bildet eine hilfreiche Folie, vor der die problematische Wahrnehmung von »behinderten« Menschen nach Maßstäben der »Normalität« fassbar wird. Die therapierenden, optimierenden und exkludierenden Effekte der Bio-Macht wirken nämlich sowohl auf einer *normierenden* als auch auf einer *normalisierenden* Ebene (vgl. ebd. 236 f.). Während sich der Normierungsprozess auf den präskriptiven Gehalt von sozialen und rechtlichen Normen bezieht, beschreibt derjenige der Normalisierung die Ausrichtung am statistischen Durchschnitt, am gewöhnlichen Mittel. Entscheidend bei Foucault ist die Idee, dass der Normierungs- und der Normalisierungsprozess ineinandergreifen: Das als »normal« Gesetzte wird gleichzeitig zu dem normativ Wünschenswerten. Umgekehrt bedeutet das: Die Devianz von der Normalität wird abgewertet und stigmatisiert.

Mit dieser Koppelung von Normalität und Normativität lassen sich die Konstruktion von Behinderung und die damit verbundenen Herabsetzungspraktiken erhellen. Waldschmidt kritisiert unter Rekurs auf Foucault die Naturalisierung von Behinderung als »vorsoziale, beschädigte Körperlichkeit«, wodurch sie als »Produkt gesellschaftlicher Disziplinierung« aus dem Blick gerate. Dagegen sei die soziale und kulturelle Herstellung von Behinderung zu betonen:

»Mit Foucault den behinderten Körper zu analysieren, heißt herauszuarbeiten, dass es ihn als definierbare, abgrenzbare und erkennbare Einheit, kurz: als soziales Phänomen, erst dann geben kann, wenn sich entsprechende diskursive Strategien und Machtpraktiken um ihn herum verdichten.« (Waldschmidt 2007a: 61)

Der Fokus des kritischen Ansatzes des kulturellen Modells liegt darauf, die historische und kulturelle Rahmung von Behinderung sowie die Relativität

und Kontingenz aller dementsprechenden Klassifizierungen herauszuarbeiten und die Machtpraktiken der Normierung, Disziplinierung und Subjektivierung zu analysieren (Waldschmidt 2007b: 55).²⁴ Entscheidend für das kulturelle Modell ist, dass es den Konstruktivismus des sozialen Modells auf eine neue Stufe hebt: Nicht mehr lediglich *Behinderung* wird als gesellschaftliche Konstruktion verstanden, auch das »behinderte« *Subjekt* selbst wird als Produkt von Diskursen und Zuschreibungen Gegenstand der Analyse. Die Subjektivierung von Menschen als »behindert« gerät in den Fokus der Kritik. Kuhlmann beschreibt das kulturelle Modell unter dem Terminus einer »Normalisierungskritik«, da Behinderung sich hier im Gegensatz zum sozialen Modell »weniger als Ergebnis manifester Depri-privilegierung oder Ausgrenzung denn als ›Konstrukt‹ von Standardisierung und Stigmatisierung darstellt.« (Kuhlmann 2011: 39)²⁵

Im Zentrum eines kulturellen Verständnisses von Behinderung und des Aufzeigens normalisierender Tendenzen steht insgesamt eine Sensibilisierung dafür, dass Behinderung kein deskriptives Attribut von Menschen ist, sondern im Anschluss an Ernesto Laclau ein leerer Signifikant:

»First, a cultural model of disability should regard neither disability nor impairment as clear-cut categories of pathological classification that automatically, in the form of a causal link, result in social discrimination. Rather, this model considers impairment, disability and normality as effects generated by academic knowledge, mass media, and everyday discourses. These terms are ›empty signifiers‹ or blurred concepts referring to a mixture of different physical, psychological and cognitive features that have nothing in common other than negative or, as in the case of ability and normality, positive attributions from society.« (Waldschmidt 2017: 24)²⁶

In ihrer Auseinandersetzung mit den Machtpraktiken, kulturellen Zuschreibungen und Normalisierungstendenzen, die bei der Konstruktion von Behinderung beziehungsweise dem »behinderten« Subjekt am Werk sind, verstehen sich die *disability studies* auch als »critical disability theory«, die sozialwissenschaftliche Gesellschaftsanalyse und normative Kritik unter einem emanzipatorischen Anspruch zusammenführen (vgl. Hall 2019). Sami

24 Vgl. zu einer von Foucault inspirierten Analyse der Kontingenz und kulturellen Konstruktion der Kategorie der geistigen Behinderung Carlson 2015. Rösner analysiert die kulturelle Produktion von Behinderung unter Rückgriff auf eine dekonstruktive Kritik und macht insbesondere Judith Butlers Theorie der Subjektivierung fruchtbar: Das »behinderte« Subjekt entstehe demgemäß erst durch Unterwerfung unter kulturelle Normen und deren Verinnerlichung (Rösner 2014).

25 Vgl. Rösner 2014: Kap. 6 und 10.

26 Vgl. Waldschmidt 2020: 34.

Schalk charakterisiert die *critical disability studies* als »designating (dis)ability as a system of social norms which categorizes, ranks, and values bodyminds and disability as a historically and culturally variable category within this larger system.« (Schalk 2017) Die kritische Analyse richtet sich nicht allein auf soziale Praktiken, welche Barrieren errichten und Menschen »behindern«, sondern nimmt das »behinderte« Subjekt selbst als Gegenstand von machtvollen Zuschreibungen und Abwertungen in den Blick.

Umstritten innerhalb der Debatten um eine kritische Theorie der Behinderung beziehungsweise um das kulturelle Modell der Behinderung ist, wie umfassend das konstruktivistische Paradigma verstanden werden sollte. Shelley Tremain geht es darum, den »behinderten« Körper – der im Rahmen der hier behandelten Fragestellung durch den »behinderten« Geist zu ergänzen wäre – als Konstrukt von Zuschreibungs- und Normierungsprozessen zu analysieren, um die Kategorie der »Schädigung« als Effekt von Machtverhältnissen zu verstehen:

»[T]hose allegedly ›real‹ impairments must now be identified as constructs of disciplinary knowledge/power that are incorporated into the self-understandings of some subjects. As effects of an specific political discourse (namely, bio-power), impairments are materialized as universal attributes (properties) of subjects, through the iteration and reiteration of rather cultural specific regulatory norms [...].« (Tremain 2001: 632)

Waldschmidt äußert sich gegenüber dieser Dekonstruktion von Schädigung als *blaßes* Produkt diskursiver Zuschreibungen kritisch: Indem sowohl die körperliche »Grundlage« von Behinderung als auch soziale Ausschlussprozesse als konstruktivistische Effekte verstanden werden, laufe Tremain Analyse Gefahr, die Kongruenz von Beeinträchtigung und Behinderung zu re-affirmieren (Waldschmidt 2007b: 59). Sie sieht deshalb die Gefahr, durch ein zu radikal-konstruktivistisches Verständnis von Behinderung die Einsicht in ungerechtfertigte Stigmatisierungsprozesse und gesellschaftliche Exklusion als Kernproblem der Behinderung wieder zu verspielen (vgl. ebd. 60). Allerdings stellt sie nicht in Abrede, dass Schädigung auch sozial konstituiert sein kann; vielmehr geht es darum, das komplexe Zusammenwirken von individuell-körperlichen, gesellschaftlich-rahmenden und normativ-zuschreibenden Faktoren bei der Frage, wodurch eine körperliche oder geistige Behinderung entsteht, zu berücksichtigen. Deutlicher noch weist Markus Dederich auf die kontraproduktiven und problematischen Folgen eines einseitigen Konstruktivismus hin. Wenn bestimmte Tatsachen wie Behinderung nicht mehr benannt werden könnten, werde »auch die Mög-

lichkeit erschwert, sich über diese Tatbestände zu verständigen, sich mit den Betroffenen zu solidarisieren und für eine Veränderung der Situation einzutreten.« (Dederich 2001: 91) Er befürchtet, dass »die Überbetonung des Konstruktionsaspekts individueller und kollektiver Lebenswirklichkeiten zumindest einen partiellen Wahrnehmungsverlust gesellschaftlicher Dimensionen nach sich zieht.« (Ebd. 124) Wenn die gesellschaftskritische Stoßrichtung der Normalisierungskritik beziehungsweise des kulturellen Verständnisses von Behinderung gewahrt werden soll, darf die faktische materielle Basis von Behinderung, Vulnerabilität und Funktionseinschränkung nicht aus dem Blick geraten, denn erst anhand dieser lassen sich (ab)wertende normierende Zuschreibungen und soziale Exklusionsmechanismen benennen. Damit wird nicht auf eine essentialisierende Verdinglichung von Behinderung als fixes Attribut bestimmter Menschen abgezielt. Vielmehr soll der Blick dafür geschärft werden, dass eine allzu radikale Spielform des kulturellen Modells, welche körperliche oder geistige Behinderung als rein gesellschaftliches Konstrukt begreift, in ihrer Kritik zu unspezifisch wird und ihrem ureigenen Anliegen eines emanzipatorischen gesellschaftlichen Kampfs um Gleichstellung und eine Verbesserung der Lebenssituation von »behinderten« Menschen geradezu zuwiderläuft.²⁷

Eine menschenrechtliche Perspektivierung von »Behinderung«

Die menschenrechtliche Perspektivierung von Behinderung ist nicht als Gegenentwurf zum sozialen beziehungsweise kulturellen Verständnis zu begreifen, sondern stellt eine Erweiterung und Neujustierung dieser Konzeptionen dar, die deren Schwachstellen systematisch einfängt.²⁸ Gemeinsam mit dem sozialen und kulturellen Behinderungsbegriff ist ihr die Ablehnung eines rein medizinischen Verständnisses von Behinderung und die Betonung von »behinderten« Menschen als Rechtsträger*innen

²⁷ Vgl. Gutmann 2018: 149.

²⁸ Es bestehen auch Spannungen zwischen der das kulturelle Modell prägenden Normalisierungskritik und dem menschenrechtlichen Ansatz insofern eine von Foucault ausgehende diskursanalytische Sichtweise auch Subjektivierungen und Festschreibungen durch das Recht in den Blick nimmt, während der menschenrechtliche Ansatz die positiv-emanzipatorische Dimension der Zuschreibung von Menschenrechten in den Fokus rückt.

(vgl. dazu den Bericht der Europäischen Kommission vom 11. Juli 2003).²⁹ Das menschenrechtliche Verständnis bestreitet weder, dass Behinderung durch gesellschaftliche Ausschlussmechanismen entsteht oder verstärkt wird, noch, dass kulturelle Wertschemata die Wahrnehmung von Behinderung entscheidend beeinflussen und normierend wirken.³⁰ Vielmehr setzt es einen anderen Fokus und stellt nicht die kritische Analyse einer (Re-)Produktion von Behinderung in den Vordergrund, sondern fragt mit emanzipatorischem Impetus danach, wie Menschen mit »Behinderung« gesellschaftlich gleichgestellt und in ihrem rechtlichen Status gestärkt werden können. Der stärker analytische (und im Fall des sozialen und kulturellen Modells *kritische*) Blick der anderen Behinderungskonzeptionen wird durch eine explizit *normative* Perspektive erweitert. Insofern mit dem menschenrechtlichen Verständnis ein normativer Anspruch erhoben wird, der durch die Behindertenrechtskonvention (BRK) auch politisch eingelöst werden soll,³¹ ist die Redeweise von einem menschenrechtlichen »Modell« irreführend.³² Denn mit diesem Ansatz ist keine Analyse von Behinderung im Sinn einer (kritischen) Definition mehr gegeben, sondern eine *normative* Setzung vollzogen: Alle Menschen, auch diejenigen mit schweren (geistigen) »Behinderungen« sind vollwertige Menschenrechtssubjekte. Damit wird die kritische Perspektive des sozialen und kulturellen Modells auf Exklusion, Benachteiligung und Stigmatisierung fortgeführt und rechtlich umgemünzt.

Die menschenrechtliche Perspektivierung von Behinderung ist vor allem im Kontext der UN-BRK zu sehen, welche den Status von »behinderten« Menschen als Träger*innen von Menschenrechten zum Ausdruck bringt und auf ihre rechtliche Gleichstellung abzielt. Der darin sich manifestierende menschenrechtliche Universalismus³³ soll mit der Konvention für eine Gruppe an Menschen nochmals eigens formuliert werden, die beständig Erfahrungen der Ausgrenzung, Bevormundung und Benachteiligung ausgesetzt waren und sind (Bielefeldt 2017: 64 f.).³⁴ Eine Kernidee des

²⁹ Dokument A5-O270/2003, 15. Zitiert nach Welti 2005: 83.

³⁰ Vgl. Aichele 2019: 5.

³¹ Mit der Ratifikation der UN-Behindertenrechtskonvention 2009 in Deutschland ist diese geltendes Bundesrecht geworden.

³² Waldschmidt merkt an, dass es sich eher um eine rechtswissenschaftliche Variante des sozialen Modells handelt (Waldschmidt 2020: 85).

³³ Vgl. Benhabib 2007.

³⁴ Vgl. von Bernstorff 2007: 1050.

menschenrechtlichen Verständnisses besteht darin, dass »behinderte« Menschen in einem normativen und das heißt hier gleichzeitig auch rechtlichen Sinn Gleiche sind und ihnen der volle Status als Menschenrechtssubjekte zukommt (vgl. Stoppenbrink 2018: 37).

Diese Perspektive ist im sozialen und kulturellen Modell eher *negativ* über die Kritik an Ungleichbehandlung und Exklusion angelegt und wird hier positiv als Forderung und Zusprechung gleicher rechtlicher Anerkennung formuliert.³⁵ Dabei wird die Dekonstruktion problematischer Zuschreibungen als »behindert«, wie sie das kulturelle Modell leistet, nicht ausgeblendet, sondern vielmehr zur Grundlage einer rechteorientierten Auseinandersetzung gemacht. Heiner Bielefeldt verdeutlicht, dass das menschenrechtliche Verständnis auf einer kritischen Analyse der sozialen Konstruktion von Behinderung beruht und zudem eine positiv konnotierte *Diversitäts*-Komponente stark macht (wie sie auch im »human variation model« zum Ausdruck kommt). Das »menschenrechtliche Empowerment« unterliege einer nie ganz aufzulösenden Spannung zwischen der Kritik an normierenden und ausschließenden Zuschreibungen einerseits und der Betonung der Verschiedenheit und Diversität menschlicher Lebensformen andererseits (Bielefeldt 2009b: 9).

Allerdings ist die menschenrechtliche Perspektivierung von Behinderung auch Kritik ausgesetzt, die vor allem aus Reihen der *critical disability studies* kommt (vgl. Waldschmidt 2020: 90). Die UN-BRK wird von diesen Stimmen als Teil eines hegemonialen Menschenrechtsdiskurses gedeutet, der vor allem im globalen Norden geführt werde und Perspektiven des globalen Südens marginalisiere und ausblende und damit als neoliberaler »ablenationalism« fungiere, der koloniale Praktiken fortschreibe (Mitchell und Snyder 2018). Außerdem berücksichtigt das menschenrechtliche Verständnis nicht-westliche Wissensbestände und Sozialpraktiken zu kör-

35 Theresia Degener, welche die Redeweise von einem menschenrechtlichen »Modell« der Behinderung wesentlich mitprägte, betont mehrere Aspekte, in denen sie das menschenrechtliche Verständnis einem sozialen und kulturellen Modell als überlegen erachtet: Während das soziale Modell die Diskriminierung von »behinderten« Menschen durch gesellschaftliche Strukturen deutlich mache und kritisch beleuchte, betone der menschenrechtliche Ansatz nicht nur Freiheits- und Abwehrrechte, sondern fordere auch soziale und wirtschaftliche Anspruchsrechte. Zudem kann nach Degener das menschenrechtliche Modell Behinderung als Teil der Identität von Individuen und Gruppen verständlich machen und löst eine Forderung nach Anerkennung von »behinderten« Menschen in ihrer Besonderheit und Verschiedenheit ein (Degener 2015: 65).

perlicher und geistiger Diversität nicht hinreichend, sondern bleibt einem abendländisch geprägten individuellen Subjektbegriff verhaftet.

Ein mehrdimensionales Verständnis von Behinderung

Welcher Behinderungsbegriff lässt sich aus der Reflexion dieser verschiedenen Modelle und Perspektivierungen gewinnen? Hilfreich ist eine undogmatische Herangehensweise, die zentrale Einsichten der beschriebenen Konzeptualisierungen von Behinderungen verbindet und in Wolffs Sinn einen *mehrdimensionalen Behinderungsbegriff* stark macht.³⁶ Das medizinische Modell ist ohne Frage unzureichend und reduktionistisch; im Anschluss an Kuhlmann und Wolff soll jedoch die These vertreten werden, dass individuelle Schädigungsaspekte und Funktionseinschränkungen nicht ausgeblendet werden können, wenn die Dimension der Sensibilität für Vulnerabilität, Rehabilitation, Förderung und sozialstaatlichen Unterstützung nicht gänzlich aufgegeben werden soll. Die Perspektive auf individuelle Schädigungen und erhöhten Unterstützungsbedarf muss jedoch um die Momente der sozialen Bedingtheit und kulturellen Normierung von Behinderung ergänzt werden, um das Bewusstsein darauf zu lenken, dass Behinderung niemals nur eine individuelle Konstitution bedeutet, sondern durch den sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Kontext mit entsteht sowie in ihren Auswirkungen für die betroffenen Menschen verstärkt und verschärft wird. Indem die kulturelle Komponente bei der Konstitution und Wertung von Behinderung einbezogen wird, wird ein einfaches bio-psycho-soziales Modell überschritten (vgl. Welti 2005: 8). Ein radikal konstruktivistisches Verständnis von Behinderung ist jedoch schwierig, weil dadurch alle Möglichkeiten von besonderer Unterstützung, Förderung und *affirmative action* obsolet werden können. Außerdem verliert damit das emanzipatorische Potenzial von sozialen Solidarisierungsbewegungen und Kämpfen, wie etwa denjenigen der Behindertenrechtsbewegungen, zumindest einen Teil seiner Stoßkraft.

Gleichzeitig soll die Kategorie der Behinderung oder der geistigen Behinderung nicht einfach als fixe Zustandsdeskription fungieren, sondern ihr

³⁶ Ich gehe über Wolff hinaus, weil dieser die kulturelle und menschenrechtliche Dimension von Behinderung nicht eigens thematisiert.

Charakter als Zuschreibung und kulturell produzierter und geformter Begriff muss kritisch herausgestellt werden. Ein solchermaßen medizinisch, sozial und kulturell informiertes *mehrdimensionales* Verständnis von Behinderung bildet die Grundlage für eine statusorientierte Perspektive, wie sie durch die menschenrechtliche Perspektive formuliert wird. Das menschenrechtliche Paradigma setzt somit einen anderen Fokus als die drei anderen Ansätze und ist weniger auf individuelle Abweichung beziehungsweise deren gesellschaftliche Herstellung und Deutung ausgerichtet, sondern postuliert einen normativen Anspruch: »Behinderte« Menschen müssen als Gleiche geachtet werden und sind als solche gleichberechtigte Menschenrechtssubjekte. Gleichzeitig ist das menschenrechtliche Verständnis von Behinderung durch die Einsichten des sozialen und kulturellen Modells informiert: Menschen mit »Behinderung« bedürfen der menschenrechtlichen Protektion, gerade weil sie in besonderem Maß Erfahrungen der Ausgrenzung, Entrechtung und Entmenschlichung ausgesetzt sind.

Mit dem hier skizzierten mehrdimensionalen Behinderungsbegriff wird auf konzeptueller Ebene ein zentrales systematisches Anliegen dieses Buches eingefangen: Die Relevanz dekonstruktiver Analysen soll mit einem normativen Argument für menschliche Statusgleichheit zusammengeführt werden.

2. Kapitel: Philosophische Ressourcen im Nachdenken über Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

»Diese Ungerechtigkeit supponiert, daß der andere, das Opfer der Ungerechtigkeit der Sprache, fähig ist, eine Sprache im allgemeinen zu sprechen; daß das Opfer ein Mensch im Sinne eines sprechenden Tieres ist, in dem Sinne, den wir Menschen dem Wort ›Sprache‹ verleihen.«

(Derrida 1991: 37)

Dieses Kapitel kartiert, wie die Moralphilosophie Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen und geistiger »Behinderung« thematisiert. Es kommen sowohl Diskurse in den Blick, die aufgrund ihres abwertenden oder entmenschlichenden Charakters kritikwürdig sind, als auch solche, die gegen Ableismus argumentieren und ein egalitäres Anliegen verfolgen. Letztgenannte Ansätze unterziehe ich keiner rein zurückweisenden Kritik, sondern ich bringe ihre systematischen Schwachstellen ans Licht und versuche daraufhin, ihre immanent ansetzenden Argumente um eine universalistische Moralperspektive zu erweitern.

Das Kapitel beginnt mit einer methodischen Positionierung dieses Buches, in der ich darauf reflektiere, was eine anti-ableistische philosophische Argumentation ausmachen sollte und welcher Fallstricke sie sich bewusst sein muss.

Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als diskursives Randphänomen – Methodische Vorüberlegungen

Die seit der Antike wirkmächtigen Bestimmungen des Menschen als *zoon echon*¹ und *animal rationale* sind für die philosophische Prägung des Per-

¹ So in der *Politik* von Aristoteles (Aristoteles 2014).

sonen- und Subjektbegriffs von entscheidender Bedeutung. Der Mensch als Person zeichnet sich in der dominanten Tradition abendländischen Denkens durch seine Fähigkeit zu vernünftiger Selbstbestimmung, praktischer Urteilskraft und rationaler Handlungsfähigkeit aus. Prekär sind alle Anteile am Menschen, die dem konstitutiven Vorrang von Vernunft, Rationalität und der damit assoziierten Vorstellung von Souveränität entgegenlaufen: das Affektive, das Emotionale, Bedürftigkeit und Vulnerabilität. Die schematische Dichotomisierung von Vernunft und ihrem *Anderen* ist jedoch überspitzt, weil die meisten philosophischen Theorien des Subjekts komplexer sind und die emotiven, affektiven und leiblichen Anteilen des Menschen durchaus beachten – man denke nur an Immanuel Kants Theorie des Subjekts, das sowohl durch Sinnlichkeit als auch durch Vernunft geprägt ist.² Dennoch drängt sich angesichts der in der Einleitung formulierten Diagnose, dass Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in philosophischen Debatten kaum thematisch werden und allenfalls als Grenz-, Sonder- oder Abgrenzungsfälle in den Blick geraten, doch der Verdacht auf, dass diese diskursive Marginalisierung mit einem rationalitätszentrierten philosophischen Bild des Menschen und Subjekts zusammenhängt.

Die Auffassung des Menschen als rationales, autonomes und souveränes Subjekt ist nicht nur in philosophischen Debatten virulent, sondern kennzeichnet auch insgesamt das (post-)moderne Menschenbild. Thomas Lemke analysiert in Anschluss an Foucault das Konzept der »Selbstbestimmung« als zentralen *Leitwert* in gegenwärtigen westlichen Gesellschaften:

»Lebensqualität ist in einer ›liberalen Gesellschaft‹ zwar nicht inhaltlich zu bestimmen, bleibt aber gleichwohl an eine ›formale‹ Voraussetzung gebunden, eben an Selbstbestimmung. Diese definiert nicht nur eine bestimmte Qualität menschlicher Existenz, sondern wird zum Existenz-Kriterium überhaupt. Damit ändert sich auch der Personenbegriff. Nicht ›Leben‹, sondern ein bestimmter Zustand: ein ›Er-Leben‹, ein ›gelungenes Menschsein‹, das sich in Selbstbestimmung manifestiert, macht Personalität aus. Nur Individuen, die selbst entscheiden können und autonom sind, besitzen demnach Lebensqualität, im anderen Fall sei das Leben ›sinnlos‹. Selbstbestimmung ist daher die vitale Grundlage der Existenz und die ontische Basis der Menschenrechte [...].« (Lemke 2008: 144 f.)

2 Dennoch wird Immanuel Kant dafür kritisiert, dass er das Leibliche, Affektive und Sinnliche gegenüber dem Vernünftigen abwerte und zu sehr dichotomisiere. Einschlägig ist Theodor W. Adornos Kritik, der Kant vorhält, nicht hinreichend zwischen Geist und Natur zu vermitteln und den Geist »quasi besinnungslos, blind [zu] verabsolutieren«, und bei »einem Dualismus von Geist und Natur stehen[zubleiben]«. (Adorno 2010: 156)

Wenn Personalität von der Möglichkeit zur Selbstbestimmung abhängig ist, wird fraglich, ob Menschen, die über keine oder eine kaum vorhandene Fähigkeit zur Selbstbestimmung verfügen, als Personen zählen (können). Umgekehrt formuliert: Die Definition von Personalität auf Grundlage der individuellen Kapazität zu Selbstbestimmung und Vernunftausübung schließt von vornherein eine Gruppe an Menschen aus, nämlich solche mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen. Mit der Festlegung von Personalität und einem gelungenen Menschsein ist deshalb eine *diskursive Macht* verbunden, die in der philosophischen Theoriebildung einen Ankerpunkt hat. Auf diese Machtförmigkeit eines dominanten Verständnisses von Personalität als autonomer und vernünftiger Subjektivität und der damit verbundenen Pathologisierung von Behinderung weisen Dianne Pothier und Richard Devlin hin: »Our central arguments are that disability is not fundamentally a question of medicine or health, nor is it just an issue of sensitivity and compassion; rather, it is a question of politics and power(lessness), power over, and power to.« (Devlin und Pothier 2006: 2) Indem im philosophischen Diskurs kognitive Beeinträchtigung fast ausschließlich als defizitär verstanden und allenfalls als ethischer Grenz- und Sonderfall adressiert wird, findet eine Ausübung epistemischer Macht statt, die Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen abwertet. Als Instanz von Begriffs- und Theoriebildung kommt der Philosophie jedoch eine *gatekeeping*-Funktion zu, was bedeutet, dass durch die Rahmung ihrer Debatten entschieden wird, »which knowledge claims are valued, accepted, and included [...] and which [...] perspectives are dismissed, refuted, or excluded.« (Carlson 2010b: 320) Auf Grundlage der Diagnose, wie marginalisierend und ausschließend kategorisierende Zuschreibungen gegenüber Menschen mit »Behinderung« als Abweichung, Defizienz oder Grenzfall sind, betonen Julia Kristeva und Charles Gardou

»die Notwendigkeit, das menschliche Wesen anders zu denken [...]. Das Unbestimmte und das Immer-Offene des menschlichen Wesens verlangen danach, mechanistische und endgültige Festlegungen zu verweigern, vereinfachende Dualismen (Fähigkeit/Unfähigkeit, Normalität/Anormalität etc.) zurückzuweisen und diejenigen Kategorisierungen in Frage zu stellen, die der Anerkennung der Person im Wege stehen.« (Kristeva und Gardou 2012: 41)

Doch wie kann philosophisches Nachdenken der Forderung gerecht werden, »diejenigen Kategorisierungen in Frage zu stellen, die der Anerkennung der Person im Wege stehen«, wenn es selbst als Wissenschaft auf Kategorisierungen und Kategorienbildungen angewiesen bleibt? Eine mögliche Antwort

auf diese Frage skizziere ich in Form einer methodischen Standpunktverortung. Diese soll die Herangehensweise und die Perspektive, von der dieses Buch angeleitet ist, in groben Umrissen erhellen. Gleichzeitig verorte ich die Kritik, die im Folgenden an verschiedenen philosophischen Ansätzen geübt wird, hinsichtlich ihrer eigenen Prämissen und Vorannahmen.

Im *Nachtrag* zu seinem Aufsatz *Traditionelle und kritische Theorie* (1937) unterscheidet Max Horkheimer zwischen zwei »Erkenntnisweisen«: Die erste, die »traditionelle Theorie«, organisiert und beschreibt die Erfahrung auf Grund von Fragestellungen, deren »soziale Genesis« und deren reale Situierung ihr selbst äußerlich bleibt (Horkheimer 1968: 192). Als »kritische Theorie« bezeichnet er dagegen eine Form von philosophischer und sozialwissenschaftlicher Theoriebildung, welche »die Menschen als die Produzenten ihrer gesamten historischen Lebensformen zum Gegenstand« (ebd.) hat. Ihre Problemstellungen gewinnt sie in Auseinandersetzung mit diesen »historischen Lebensformen« und ihrer konkreten gegenwärtigen Gestalt. Doch der Bezug auf menschliche Lebensformen als Gegenstand der kritischen Theorie ist nicht beliebig, sondern spezifisch angeleitet: Es geht nicht um eine *neutrale* Analyse, Beschreibung oder Ausdeutung der vielfältigen Aspekte menschlicher Lebensformen in historischer, kultureller, sozialer, politischer und ökonomischer Hinsicht, sondern vielmehr darum, ihre »unmenschliche« Gestalt (vgl. ebd. 159) zu adressieren und dieser kritisch zu widerstehen. Diese Terminologie bringt zum Ausdruck, dass es Horkheimer in theoretischer Hinsicht um eine *negative* Annäherung geht: Unmenschlich sind all diejenigen gesellschaftlichen Verhältnisse, die Menschen beherrschen und ihre Potenziale, Fähigkeiten und Möglichkeit verhindern und zerstören.³ Vor diesem Hintergrund verschreibt sich die kritische Theorie einem theoretischen Programm, das auf eine *menschlichere Praxis* abzielt. Damit ist ihr Erkenntnisinteresse von einem emanzipatorischen Impetus durchzogen:

»Insofern bewahrt die kritische Theorie über das Erbe des deutschen Idealismus hinaus das der Philosophie schlechthin; sie ist nicht irgendeine Forschungshypothese, die im

³ Christoph Menke weist darauf hin, dass kritische Theorie bei Horkheimer nicht einfach meine, dass die Gesellschaft zum Gegenstand der Kritik werde, sondern die kritische Theorie vielmehr »die Gesellschaft zur Instanz der Kritik an der Theorie« mache: »Kritische Theorie ist [...] ein Weibertreiben der Reflexion, die die traditionelle Theorie beginnt – bis zu dem Punkt, an dem ›die Gesellschaft‹ in ihrer Bedeutung für die Frage nach den Bedingungen gelingender Vollzüge sichtbar wird.« (Menke 2004: 142)

herrschenden Betrieb ihren Nutzen erweist, sondern ein unablässbares Moment der historischen Anstrengung, eine Welt zu schaffen, die den Bedürfnissen und Kräften der Menschen genügt.« (Ebd. 193 f.)

Ohne dem von der frühen kritischen Theorie entworfenen wissenschaftlichen Programm in all seinen Vorannahmen zu folgen,⁴ geht es mir hier darum, den damit implizierten Gestus für die Frage der *Selbstcharakterisierung des philosophischen Standpunktes* aufzugreifen: die Abwehr einer Verdinglichung, Verfügbarmachung, Instrumentalisierung und Bewertung von Menschen entlang von Werthierarchien und differentiellen Logiken. In diesem Sinn spricht Horkheimer davon, dass der kritischen Theorie der Gesellschaft die »Kategorien des Besseren, Nützlichen, Zweckmäßigen, Produktiven, Wertvollen, wie sie in dieser [bestehenden] Ordnung gelten« verdächtig seien (ebd. 156), denn sie verweisen auf die Unmenschlichkeit und Unvernunft dieser Gesellschaft zurück.⁵ Dieses resistente Moment muss sowohl in theoretischer wie auch in gesellschaftlich-praktischer Hinsicht ernst genommen werden. Denn beide Dimensionen sind verwoben und ineinander verstrickt. Wie die Denker*innen der kritischen Theorie herausgearbeitet haben, ist der philosophische und wissenschaftliche Zugriff auf die Welt immer bereits von den herrschenden gesellschaftlichen Zuständen imprägniert und umgekehrt wirkt Theoriebildung und Analyse weltbildend und gesellschaftsformend zurück – die traditionelle Theorie, wie Horkheimer sie charakterisiert, ist in ihrer vermeintlichen Objektivität nur scheinbar neutral. Vor diesem Hintergrund proklamiert Horkheimer, dass kritische Theorie explizit auf eine andere, bessere Gesellschaft abzielen müsse.

Seine Überlegungen zu den Implikationen kritischer Theorie bezieht Horkheimer anderswo auch auf den philosophischen Begriff der Menschenwürde. Er formuliert die Abwehr von Verdinglichung, Instrumentalisierung

4 So abstrahiere ich in meiner Bezugnahme auf Adorno und Horkheimer von deren marxistisch orientierter Gesellschaftstheorie und ihrer Anknüpfung an Karl Marx' Kritik der kapitalistischen politischen Ökonomie. Gleichwohl sind Adornos und Horkheimers Analysen zu Instrumentalisierung, Verdinglichung und Entfremdung von Menschen in einer unmenschlichen Gesellschaft immer vor dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzung mit den Verzerrungen sozialer und gesellschaftlicher Verhältnisse unter den Bedingungen des Spätkapitalismus zu lesen. Dem kann ich in der vorliegenden Arbeit nicht Rechnung tragen, weil es mir nicht um eine großangelegte Gesellschaftsdiagnose geht.

5 Damit ist auf die These verwiesen, dass Unmenschlichkeit und Unvernunft in einer gefährlichen Komplizenschaft miteinander verbunden sind (Horkheimer 1968: 159).

und Verfügbarmachung explizit als deren semantischen Kerngehalt. Ihr Potenzial erschließe sich nur in einer dialektischen Gestalt. Diese umfasst das Beharren auf der Unverzichtbarkeit unbedingter moralischer Forderungen und markiert gleichzeitig die Unmöglichkeit, diese Forderungen anders denn als negatives Moment des Widerstandes gänzlich einzufangen zu können:

»Was über den Begriff der Menschenwürde gesagt wurde, ist sicherlich anwendbar auf die Begriffe der Gerechtigkeit und Gleichheit. Solche Ideen müssen das negative Element bewahren als die Negation der alten Stufe der Ungerechtigkeit oder Ungleichheit und zugleich die ursprüngliche absolute Bedeutung konservieren, die in ihren grauenhaften Ursprüngen wurzelt.« (Horkheimer 2007: 50)

Rückbezogen auf eine methodologische Positionierung und philosophische Selbstreflexion bedeutet dies, dass das eigene Denken kritisch daraufhin befragt werden muss, ob es eine verdinglichende Verfügbarmachung von Menschen reproduziert und exkludierende Praktiken auf theoretischer Ebene initiiert und fortschreibt. Der damit bezeichnete Standpunkt ist zunächst einmal von seinem negativ-kritischen Gestus her beschreibbar: Er lässt sich zugespitzt als Moment der *Epoché* fassen, als Enthaltensamkeit gegenüber einer Autoritätsanmaßung, die darin ihren Ausdruck findet, menschlichen Wert oder Unwert von einer vermeintlich neutralen Warte aus zu- und abzusprechen. Die Kritik, die ich im Folgenden an philosophischen Argumentationsgängen unterschiedlicher Provenienz übe, ist von diesem Widerständigkeitstopos gegen einen philosophischen »Blick von Nirgendwo«, der sich eine überspannte normative Urteilskraft anmaßt, angeleitet. Das bedeutet nicht, dass mit diesem (selbst-)kritischen Gestus die Sicherheit verbunden wäre, fortan vor allen Verkürzungen und Urteilsanmaßungen gefeit zu sein. Ganz im Gegenteil kann die kritische Selbstbefragung niemals an ein Ende gelangen, sondern muss stets aufrechterhalten bleiben und denkerisch fortwirken: »Man muß an dem Normativen, an der Selbstkritik, an der Frage nach dem Richtigen und Falschen und gleichzeitig an der Kritik der Fehlbarkeit der Instanz festhalten, die eine solche Art der Selbstkritik sich zutraut.« (Adorno 2010: 250)

Das Ernstnehmen des widerständigen Impulses der kritischen Theorie⁶ bedeutet anzuerkennen, dass philosophischem Denken ein *dialektisches* Moment eingeschrieben ist. Damit ist nicht gemeint, dass Philosophie nur im Modus der Negation und Kritik möglich sein kann und alle Versuche, ein Argument systematisch vorzubringen, von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Es zielt eher darauf ab, sich der Bedingtheit und Endlichkeit jeder affirmativ ausformulierten Theorie bewusst zu sein und sich vor Einseitigkeiten zu hüten.⁷ Das heißt nicht, dass der dialektische Gestus des Denkens in einem beliebigen Einerseits – Andererseits kollabieren würde. Vielmehr bedeutet es, die Fehlbarkeit und Offenheit des Denkens anzuerkennen und die Figur der »bestimmten Negation« ernst zu nehmen (vgl. Adorno 2008: 161).⁸ Das methodische Moment einer »bestimmten Negation«, »des Durchschauten und damit die Kraft des Widerstandes gegen all das uns Auferlegte, gegen das, was die Welt aus uns gemacht hat« (Adorno 2010: 249), lässt sich als Abwehr gegen jegliche Autoritätsanmaßung philosophischen Denkens, gegen Letztbegründungen und allzu abstrakte Allgemeinaussagen lesen.

6 Adorno greift den Topos der Widerständigkeit als moralphilosophisches Grundmotiv immer wieder auf. In seiner 1. Vorlesung der Reihe *Probleme der Moralphilosophie* formuliert er programmatisch: »[I]m Moment des Widerstands, im Moment des Nicht-Mitmachens bei dem herrschenden Unwesen, das ja immer ein Widerstand gegen etwas Stärkeres ist und das deshalb in sich eigentlich in jedem Augenblick auch das Moment des Hoffnungslosen hat, in diesem Begriff des Widerstands können Sie vielleicht am ehesten das erkennen, was ich meine, wenn ich davon spreche, daß die Sphäre des Moralischen in der Sphäre der Theorie eben tatsächlich nicht aufgeht und daß das selbst eine philosophische Grundbestimmung der Sphäre der Praxis ist.« (Adorno 2010: 18 f.) Und stärker auf die ethische Frage nach der Möglichkeit des richtigen Lebens in einer verkehrten Gesellschaft gemünzt heißt es in der 17. Vorlesung: »Das einzige, was man vielleicht sagen kann, ist, daß das richtige Leben heute in der Gestalt des Widerstandes gegen die von dem fortgeschrittensten Bewußtsein durchschauten, kritisch aufgelösten Formen eines falschen Lebens bestünde. Eine andere als diese negative Anweisung ist wohl wirklich nicht zu geben.« (Ebd. 248 f.)

7 Adorno deutet Dialektik als Versuch, mit der Bedingtheit und Beschränktheit des Denkens denkend umzugehen (Adorno 2008: 17).

8 Mit der Figur der »bestimmten Negation« ist »nicht die idealistische Stiftung neuer Positivität wie bei Hegel [gemeint], sondern eine Negation der Negation.« Bezogen auf Adornos »moralphilosophisches Reflektieren« bedeutet dies, dass dieses »sich die humanitären, egalitären und universalistischen Intentionen der Typen von Moralphilosophie zu eigen [macht], an denen es sich abarbeitet«, nämlich indem es sich gegen deren Vereinseitigungen und falschen Versöhnlichkeiten wendet – diese also bestimmt negiert, um einen »emanzipatorischen Gehalt« zu retten (Schweppenhäuser 1992: 1410).

Mit der Infragestellung eines objektiv-neutralen Standpunktes der Philosophie ist auf ihre eigene Situiertheit und epistemische Standortgebundenheit verwiesen.⁹ Sie hat keinen Ort außerhalb der Welt, von dem aus sie sprechen könnte, sondern ist in gesellschaftliche Zusammenhänge verstrickt und darauf angewiesen, von dort aus ihre Position zu bestimmen. Diese innerweltliche Positionierung meint kein Verschmelzen mit der Faktizität; damit wäre jede Möglichkeit von Kritik an dem, was ist, und die emanzipatorische Suche nach gerechten Verhältnissen unter den Menschen von vornherein verstellt. Vielmehr gilt es, aus der Standortgebundenheit philosophischen Denkens eine kritische Perspektive zu gewinnen, um der eigenen Situiertheit und ihrer Implikationen gewahr zu werden. Um dem Faktischen etwas anderes, »ein bilderloses Bild des Möglichen« (Adorno 2010: 224), entgegenzusetzen zu können,¹⁰ ist es unabdingbar, dieser Wirklichkeit und der eigenen Verwobenheit in ihr kritisch gewahr zu werden. Damit ist der Beginn jeder philosophischen Analyse bezeichnet.

Die von Adorno und Horkheimer inspirierten Überlegungen zu dialektischer Kritik als Modus der Philosophie lassen sich mit stärker hermeneutisch orientierten Ansätzen zusammendenken, denen es um eine Selbstdeutung von Menschen als Mitglieder einer Diskurs- und Verantwortungsgemeinschaft geht, die selbst nicht noch einmal transzendiert werden kann. Für eine Synthese von kritischer Gesellschaftstheorie und hermeneutischer Auslegung als philosophischer Methode steht neben Karl-Otto Apel vor allem Jürgen Habermas. Letzterem zufolge ist philosophische Hermeneutik immer schon Kritik (Habermas 1971: 120). Er bindet sie an sein diskursethisches Verständnis einer menschlichen Interpretationsgemeinschaft als Ort aller Fragen nach dem Richtigen, dem Gesollten und dem wechselseitig Geschuldeten zurück (vgl. ebd. 154).

⁹ Vgl. dazu Überlegungen der feministischen Wissenschaftstheorie, für die Donna Haraway und Sandra Harding einschlägig sind. Sie zeigen auf, dass Wissenschaft selbst immer standortgebunden und situiert ist. Die Leugnung einer solchen Perspektivität von Wissenschaft und die Selbstzuschreibung einer vermeintlich objektiv-neutralen wissenschaftlichen Perspektive ist allzu oft von Formen eines kulturellen Imperialismus (vgl. Young 2011: Kap. 2) durchzogen, der einen spezifisch westlichen Standpunkt als vermeintlich universalen ausweist und damit ungerechtfertigterweise privilegiert.

¹⁰ Dieses Motiv ist auch bei Horkheimer präsent: »Das Ziel, daß es [kritisches Denken] erreichen will, der vernünftige Zustand, gründet zwar in der Not der Gegenwart. Mit dieser Not ist jedoch das Bild ihrer Beseitigung nicht schon gegeben. Die Theorie, die es entwirft, arbeitet nicht im Dienst einer schon vorhandenen Realität; sie spricht nur ihr Geheimnis aus.« (Horkheimer 1968: 165)

Dieses Buch verschreibt sich keiner starken und dichten Konzeption philosophischer Hermeneutik, die auf den eminent *sprachlichen* Modus aller normativen Begründungs- und Deutungsdiskurse abstellt. Stattdessen werde ich die hermeneutische Grundidee als Impuls für meine Überlegungen aufnehmen: Bestimmte Grundansprüche von Menschen, also etwa die Achtung als Gleiche und Freie, können als unhintergehbare denkerische Prämissen eingeholt werden, ohne dass diese Begründungsbewegung jemals an ein fixes Ende gelangt.¹¹ Seyla Benhabib verteidigt ein solches Verständnis von Hermeneutik, wenn sie von einer »hermeneutischen Struktur der praktischen Vernunft« spricht, die immer schon ein basales Verständnis von Gleichheit, Reziprozität und Symmetrie voraussetzt, welches im Diskurs reflexiv begründet und rekursiv validiert werden muss, ohne dass damit unbestrittene Prinzipien von Anfang an einfach vorausgesetzt wären (Benhabib 2007: 510).¹²

Mit der Bestimmung philosophischer Theoriebildung im Sinn einer reflexiven Selbstbefragung, die immanent ansetzt und doch eine kritische Distanz zu den gegebenen Verhältnissen gewinnt, um deren Verkürzungen und Vereinseitigungen adressieren zu können, verbindet sich bereits ein normativer Anspruch. Kritik ist selbst normativ angeleitet, wenn auch zunächst im Register der Negativität, als Widerstandsbewegung gegen unmenschliche Verhältnisse. Sie kann aber nicht allein im Modus der Negativität verharren, sondern muss von dem Versuch geleitet sein, ihre Normativität auszuweisen, und zwar im Vorgriff auf etwas Anderes, Menschlicheres.

Auch wenn die frühe kritische Theorie eine große Skepsis gegenüber der Möglichkeit hat, das Normative affirmativ zu formulieren, also etwa das Gute definitorisch zu bestimmen, zeichnet sie einen Horizont,

11 Damit ist Apels Anspruch einer Letztbegründung der Moral zurückgewiesen; vgl. zu einer entsprechenden Kritik Forst 2007: 308, Fn. 20.

12 Damit grenze ich mich von einer hermeneutisch-komparativen Herangehensweise an moralphilosophische Fragen ab, wie sie etwa Rolf Zimmermann vorschlägt. Ihm geht es um die »Perspektive einer sich vergleichend abarbeitenden Rationalität«, die verschiedene Moralauffassungen in Hinsicht auf ihre motivationalen oder narrativen Begründungen hin prüft. Sie umfasst eine Bandbreite, »die vom Extremfall des radikalen Nazis über den partikularistischen Chauvinisten bis zu einem universalistisch gezähmten Nationalisten oder elitären Nietzscheaner reicht.« (Zimmermann 2005: 16) Ich denke, dass eine Überprüfung von Moralauffassungen hinsichtlich ihrer motivationalen und narrativen Begründung beziehungsweise ihres »existenziellen Sinns« (ebd. 17) normativ fehlgeht, weil die existenzielle Motivation einer Moralbegründung ein wesentlich ethisches Kriterium darstellt und noch nichts über deren Richtigkeit aussagt.

vor dem die Umrisslinien eines solchen Bestrebens deutlich werden. Ein einschlägiges Beispiel dafür ist Adornos Faszination für den kantischen Moralitätsuniversalismus. In Adornos Rekonstruktion des kantischen Universalitätsarguments wird dessen doppelte Gestalt sichtbar. Zum einen zeigt er, dass ein strenger moralischer Universalismus eine negativ-widerständige Seite hat, indem jeglicher hierarchisierenden Bewertung von Menschen und ihrer Reduktion auf Mittel für andere Zwecke eine Absage erteilt wird. Zum anderen ist mit dieser Abwehrbewegung das Einfordern einer radikalen Gleichheit und Unverfügbarkeit von Menschen verbunden, die an das Abwehrmoment eines ursprünglichen »Impulses« rückverwiesen bleiben muss.

Aus diesen Überlegungen lässt sich eine zweigesichtige Bestimmung von Normativität gewinnen, ein Widerstand gegen Unmenschlichkeit, der moralphilosophisch präsent bleiben muss. Philosophisches Nachdenken über Moral und normative Geltung ist einer grundlegenden Spannungsbewegung verhaftet, die nach einer beständigen argumentativen Austragung verlangt, niemals aber ganz abgeschlossen oder aufgelöst werden kann. Damit ist eine Aussage über die Normativität des philosophischen Geschäfts impliziert: Philosophie kann sich nicht *aus* der Verantwortung herausnehmen, ihre eigenen Ergebnisse darauf hin zu befragen, wie sie in der Welt wirksam werden. Gleichzeitig verweist dies auf eine zweite Sinnebene: Philosophie kann es sich auch nicht anmaßen, Letztbegründungen zu liefern, die immer Gefahr laufen, vereinseitigend und verkürzend zu sein und die unter dem Deckmantel scheinbar wissenschaftlich-objektiver Neutralität Menschen evaluativ sortieren, in eine Skala einfügen und damit verdinglichen.¹³

Hinsichtlich dieser Standortbestimmung verfolgt dieses Buch zwei Ziele: Zum einen geht es mir um eine kritische Analyse von philosophischen Theorien, die Menschen anhand ihrer kognitiven Befähigungen einer Hierarchisierung unterwerfen und davon ausgehend Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen einen gleichen moralischen Status absprechen. Zum anderen gilt es, der Fragmentierung von moralischem

13 Rainer Forst deutet diesen »enthaltssamen« Kern alles »Wahrhaftigkeits- und Rechtfertigungsstrebens [...] angesichts der Gefahr, dass das Streben nach »reiner« Wahrheit und Offenheit in Selbstgerechtigkeit umschlagen kann«, so: »Es könnte etwas weit weniger Selbstzentriertes, eher eine Art Bescheidenheit sein: die Einsicht, dass unter Menschen niemand es sich erlauben darf, andere zu benutzen, zu beherrschen, willkürlich zu behandeln, zu belügen und zu betrügen – zu erniedrigen.« (Forst 2011: 194 f.)

Status entlang von empirischen Attributen ein Universalitätsargument entgegensetzen, das die Achtungswürdigkeit aller Menschen begründungstheoretisch weitestmöglich vorantreibt. Die Fiktion einer bruchlosen Letztbegründung von Moral läuft jedoch dort ins Leere, wo sie ihr negatives Antriebsmoment der Widerständigkeit gegen unmenschliche Zustände verliert und mit dem Anspruch auftritt, freischwebend eine Theorie der Normativität zu entwickeln, die ihre Herkunft vergisst.

Bevor ich Möglichkeiten auslote, wie über Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen aus philosophischer Perspektive *anders* als im Modus der Distanz zu einer Standardvorstellung rationalistischer Subjektivität nachgedacht werden kann, beleuchte ich exemplarisch eine Debatte, die paradigmatisch für die diskursive Ausbeutung »behinderter« Menschen ist.¹⁴ Es handelt sich um eine Ausprägung der analytisch geprägten Diskussion um den moralischen Status von Tieren und deren Rechte, zu dessen prominenten Vertretern die präferenzutilitaristisch argumentierenden Philosophen Peter Singer und Jeff McMahan zählen. Diese Debatte ist exemplarisch dafür, wie eine philosophische Herangehensweise *nicht* aussehen sollte. Ich ziehe sie als negative Kontrastfolie heran, um einschlägige philosophische Argumentationsfiguren zu analysieren, die als Instanzen einer Marginalisierung »behinderter« Menschen lesbar sind. Im Anschluss werfe ich einen genaueren Blick auf den für diese Debatte leitenden *Personenbegriff*, welcher in der Moralphilosophie auch jenseits einer präferenzutilitaristischen Spielart eine große Rolle spielt, und unterziehe ihn einer kritischen Dekonstruktion.

14 Unter diskursiver Ausbeutung verstehe ich im Anschluss an Carlsons Begriff der »conceptual exploitation« (Carlson 2010b: 317) eine instrumentalisierende Thematisierung, in der auf eine vulnerable Gruppe an Menschen (in diesem Fall Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen) rhetorisch und begründungstheoretisch ausschließlich mit dem Ziel Bezug genommen wird, in Vergleich oder Abgrenzung zu ihr ein anderes moralisches Argument zu stärken (in diesem Fall die Rechte von Tieren).

Die Tierrechtsdebatte, der Speziesmusvorwurf und eine diskursive Ausbeutung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

In der von bioethischen Fragestellungen geprägten Debatte um die Behandlung von geistig »behinderten« Menschen ist notorisch umstritten, ob ihnen der gleiche moralische Wert beziehungsweise Status zukommt.¹⁵ Mit anderen Worten: Der *Verdacht*, dass Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen moralisch nicht gleichwertig sind, ist in der bioethischen und philosophischen Debatte so präsent, dass es für das Anliegen dieses Buches notwendig ist, diese Diskussionskontexte genauer in den Blick zu nehmen und ihre problematischen und verzerrenden Vorannahmen zu dekonstruieren. Eine radikale Schlussfolgerung angesichts der Infragestellung des gleichen Status von Menschen mit geistigen »Behinderungen« zieht Anita Silvers (2012), die es ablehnt, die Frage nach dem *moralischen* Status von Menschen überhaupt philosophisch weiterzuerfolgen. Stattdessen widmet sie sich direkt rechtlichen und politischen Fragen im Kontext der Behinderungsthematik. Ich gebe Silvers recht, dass der Diskurs um den moralischen Status von Menschen mit schweren kognitiven Einschränkungen oft einseitig geprägt ist und werde einige dieser Probleme im Folgenden näher beleuchten. Jedoch halte ich ihre Lösung, die Frage nach dem moralischen Status komplett auszuklammern, für voreilig, weil dann genau denjenigen die Deutungshoheit überlassen wird, welche den gleichen moralischen Status aller Menschen bezweifeln oder für nicht begründbar halten. Sinnvoller ist es, deren Argumente und diskursive Strategien kritisch zu analysieren und ihre Inkonsistenzen zu benennen, um ihnen dann besser begründete Argumente entgegenzusetzen.

Bioethische Diskussion adressieren den moralischen Status von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen oft im Zuge einer Auseinandersetzung mit *Tierrechten*. Prominent für die Engführung der Fragen nach dem moralischen Status von Tieren und Menschen mit geistigen »Behinderungen« stehen Singer und McMahan, die dafür aus den Reihen der *disability studies* und der Behindertenrechtsbewegung kritisiert wurden.¹⁶

15 Die *Stanford Encyclopedia of Philosophy* widmet der Frage nach »Cognitive Disability and Moral Status« einen eigenen Beitrag (Wasserman et al. 2017).

16 Vgl. Achtelik 2015, Braun 2000: 40, Degener und Ewinkel 1993, Düwell 2003: 69 f. Vgl. dazu auch das Vorwort zur dritten Auflage der *Praktischen Ethik* (Singer 2013: 9–19).

Das ursprüngliche *Anliegen* dieser Autoren, für eine bessere Behandlung von (Säuge-)Tieren und eine Stärkung ihrer Rechte einzutreten, ist legitim und philosophisch ernst zu nehmen; problematisch ist aber ihre *Argumentationsstrategie*, die darin besteht, die kognitiven Fähigkeiten von hochentwickelten Säugetieren und Menschen mit geistigen »Behinderungen« zu vergleichen und aus einer vermeintlichen Überlegenheit erstgenannter abzuleiten, dass wir den moralischen Status bestimmter Tiere zu *gering* und denjenigen von »schwerstbehinderten« Menschen möglicherweise zu *hoch* einschätzen: »[P]igs are animals who compare quite well in terms of cognitive abilities with human beings who are profoundly mentally retarded.« (Singer 2010: 343) Argumentativ meint Singer explizit, dass auf derartige Vergleiche nicht verzichtet werden könne: »Although there is among some who write on cognitive disability a strong aversion to comparing humans with nonhuman animals, these comparisons are unavoidable if we are to clarify the basis of moral status.« (Ebd. 331) Obwohl er in seiner Argumentation für den moralischen Status von Tieren primär auf deren Empfindungsfähigkeit¹⁷ und zum Teil hochentwickelte kognitive Eigenschaften abhebt,¹⁸ erhärtet sich angesichts mancher Stellen seines Werks der Verdacht, dass er sich aus rein *strategischen* Gründen auf Menschen mit geistiger »Behinderung« bezieht, um den moralischen Status von Tieren zu verteidigen:

»Man möge sich erinnern, dass es geistig behinderte Menschen gibt, die weniger Anspruch als viele nichtmenschliche Lebewesen haben, als selbstbewusst oder autonom zu gelten. Gesetzt den Fall, dass wir diese Eigenschaften dazu verwenden, einen tiefen Graben zwischen Menschen und anderen empfindungsfähigen Lebewesen zu ziehen, so siedeln wir diese Menschen auf der anderen Seite des Grabens an; und wird dabei die Kluft so verstanden, dass sie einen Unterschied im moralischen Status markiert, so würden diese Menschen eher den moralischen Status von Tieren als von Menschen haben. Niemand von uns würde jedoch wollen, dass schwer geistig behinderte Men-

17 Zunächst ist für Singer die Empfindungsfähigkeit von Lebewesen und damit einhergehende Interessen das zentrale Kriterium für moralische Berücksichtigungswürdigkeit (Singer 2013: 101 f.). Diese Position relativiert er aber wieder, wenn er die Fähigkeit von Menschen, ihre Zukunft ins Auge zu fassen und auf die Zukunft bezogene Wünsche zu haben, sowie die Autonomie von Menschen als zentrale Gründe dafür erachtet, dass es moralisch falsch sei, Menschen zu töten (ebd. 157). Auch sieht er die kognitiven Fähigkeiten von Tieren als entscheidend für deren moralischen Status an (Singer 2010: 332 ff.).

18 Wie auch McMahan argumentiert Singer *präferenzutilitaristisch*, das heißt um eine Entscheidung zu treffen, müssen sämtliche vorhandene Präferenzen aller Beteiligten abgewogen und derjenige Handlungsverlauf gewählt werden, von dem es am wahrscheinlichsten ist, dass er die Präferenzen der Betroffenen weitestgehend befriedigt (vgl. Singer 2013: 40).

schen schmerzhaften Experimenten unterworfen oder dass sie gemästet werden, um das Interesse irgendwelcher Gourmets am Geschmack einer neuartigen Fleischsorte zu befriedigen.« (Singer 2013: 128 f.)

Ableistisch ist eine solche Argumentation, da Singer primär keine positive Begründungsstrategie für die Rechtfertigung des moralischen Status bestimmter Tiere verfolgt, sondern seine Argumente vor allem in der komparativen Gegenüberstellung¹⁹ von Tieren und Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen gewinnt. Damit ist jedoch eine *diskursive Ausbeutung* dieser Menschen gegeben, da sie als Kontrastfolie für Tierrechtsdebatten dienen, die argumentativ auch ohne solche Vergleiche auskommen könnten. Eva Kittay hat in diesem Kontext darauf hingewiesen, dass für Menschen mit geistiger »Behinderung« und ihre Angehörigen Tiervergleiche demütigend sind: »[T]o respond to the challenge to articulate the differences between a human animal with significantly curtailed cognitive capacities and a relatively intelligent nonhuman animal means that one first has to see the former as the latter. That is the moment of revulsion.« (Kittay 2010: 399)²⁰

In Singers Argumentation werden Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen nicht nur diskursiv instrumentalisiert, sondern er zieht ihren moralischen Status selbst in Zweifel, wenn er die Tötung von schwer geistig »behinderten« Säuglingen für möglicherweise moralisch legitim hält: »[F]ür die Unrechtmäßigkeit [...] einer Tötung [...] sind [...] Eigenschaften wie Rationalität, Autonomie und Selbstbewusstsein [entscheidend]. Säuglinge haben diese Eigenschaften nicht.« (Singer 2013: 288) Darauf aufbauend kommt er zu der Schlussfolgerung, dass »[d]ie Tötung eines behinderten Säuglings [...] nicht moralisch gleichbedeutend mit der Tötung einer Person [ist]. Sehr oft ist sie überhaupt kein Unrecht.« (Ebd. 300) Diese Schlussfolgerung widerspricht Singers Argumentation an anderer Stelle, wenn er die Diskriminierung von »behinderten« Menschen kritisiert und

19 Vgl. McMahan 2002: 215.

20 Vgl. kritisch zu Tiervergleichen in Bezug auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen: Carlson 2010b: 318, Curtis und Vehmas 2013, Düwell 2003, Graumann 2011: II, 2.3. Martha Nussbaum weist darauf hin, dass in der philosophischen Tradition die Abgrenzung von Tieren umgekehrt oft dazu gedient habe, die besondere menschliche Würde zu verteidigen (Fol 130 ff.). Die Hinfalligkeit solcher Argumentationen liefert keinen Grund dafür, dass deswegen die Rechtfertigung der moralischen Bedeutsamkeit von Tieren in komparativer Abgrenzung zu Menschen mit schweren geistigen »Behinderungen« angemessen wäre.

darauf verweist, dass (geistige) Fähigkeiten irrelevant für das moralische Gleichheitsprinzip seien (ebd. 93).²¹

Um Singers und McMahans Theorien kritisieren zu können, ist es entscheidend, einen genaueren Blick auf ihre inhaltlichen Argumente und deren Konsistenz zu werfen. Präferenzutilitaristische Ansätze nehmen das *Prinzip der gleichen Interessenabwägung* (Singer 2010: 339) beziehungsweise das *Innehaben von Interessen* (McMahan 2002) als Ausgangspunkt ihrer Moralthorie.²² Erstes bezieht sich darauf, dass den Interessen all derer, die von unseren Handlungen betroffen sind, gleiches Gewicht zukommen sollte. McMahans Position zielt vor allem auf den Zusammenhang zwischen der zeitlichen Identität eines Lebewesens und dessen Interessen ab. Die Fähigkeit, überhaupt *Interessen* zu haben, ist für beide Autoren entscheidend bei der Beurteilung des moralischen Status eines Lebewesens. Singer buchstabiert diese Interessen exemplarisch als Interesse an Leidensvermeidung, am Genuss des Lebens und an erfüllenden Erlebnissen aus (ebd. 339). Er vertritt weiter die Annahme, dass unterschiedliche Bewusstseinsgrade zu unterschiedlich starken Interessen und Präferenzen führen, wodurch er implizit eine Hierarchisierung des moralischen Werts verschiedener Lebewesen unternimmt (Singer 2013: 173, 304). McMahan interpretiert das Gewicht von Interessen und Präferenzen von der zeitlichen Dimension des Lebens her. Ein Leben gewinnt nach McMahan moralischen Wert dadurch, dass die Erfahrungen der Vergangenheit und Gegenwart miteinander verbunden sind – er nennt das »prudential unity relations«: »One's interests are concerned with what would be better or worse for oneself as a temporally extended being; they reflect what would be better or worse for one's life as a whole.« (McMahan 2002: 80) McMahan qualifiziert Interessen als durch Bewusstsein bedingt: Nur Lebewesen, die über ein höherstufiges Bewusstsein verfügen, können demnach moralisch relevante Interessen besitzen (vgl. ebd. 447). Wie oben für die Theorie Singers bereits angedeutet, hat der normative Stellenwert von Interessen bei beiden Autoren wesentlich Einfluss auf ihr Verständnis von moralischem Wert beziehungsweise Status. Bei Singer ist der moralische Wert eines Lebewesens von seiner *Fähigkeit* abhängig, Interessen und Präferenzen ausbilden zu können; und zumindest indirekt weist er darauf hin, dass Lebewesen mit einem höheren

21 Vgl. zu einer Kritik an Singer Braun 2000: 117.

22 Für den deutschsprachigen Kontext sind die Schriften von Norbert Hoerster einschlägig, etwa Hoerster 1995.

Grad an Bewusstsein und Selbstbewusstsein auch komplexere Präferenzen entwickeln können und deshalb einen größeren Wert als andere hätten (Singer 2013: 173). Ganz explizit heißt es im Sinne des in der Einleitung formulierten zweiten Topos: »Ein Leben körperlichen Leidens, das nicht durch irgendeine Form von Freude oder wenigstens durch einen geringen Grad von Bewusstheit gemildert wird, lohnt sich nicht zu leben.« (Ebd. 335) Eine solche Aussage stellt den gleichen moralischen Status von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen infrage. McMahan gelangt zu ähnlichen Schlussfolgerungen – aufgrund eines einigermaßen hoch entwickelten Bewusstseins einiger Säugtiere sei deren moralischer Wert analog zu Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen anzusehen: »[I]n reality there is no morally relevant intrinsic difference between the severely retarded and animals with comparable psychological capacities.« (McMahan 2002: 227)

Sowohl Singer als auch McMahan wenden sich entschieden gegen eine Position, die sie als »Speziesismus« bezeichnen, nämlich die Annahme, dass Menschen allein aufgrund ihrer biologischen Gattungszugehörigkeit über einen besonderen moralischen Wert verfügen:

»Die biologischen Fakten, an die unsere Spezies gebunden ist, haben keine moralische Bedeutung. Dem Leben eines Wesens bloß deshalb den Vorzug zu geben, weil das Lebewesen unserer Spezies angehört, [...] gleicht [der Position] der Rassisten, die denen den Vorzug geben, die zu ihrer Rasse gehören.« (Singer 2013: 143)²³

Demgegenüber impliziert eine anti-speziesistische Position, die Singer und McMahan verfolgen, dass das bloß *biologische* Menschsein noch nicht ausreicht, um über einen besonderen Wert wie etwa die Menschenwürde zu verfügen, sondern Menschen bestimmte kognitive und rationale Fähigkeiten brauchen, um *Personen* zu sein, was mit einem spezifischen moralischen Wert beziehungsweise Status verbunden ist.

Mit der Kritik der Engführung der Tierethik- beziehungsweise Tierrechtsdebatte und der Frage nach dem moralischen Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen soll keineswegs gesagt sein, dass erste nicht bedeutsam wäre oder nicht Thema philosophischer Beschäftigung sein sollte. Doch allein auf Analogien basierende Argumentationen greifen nicht und transportieren bereits eine Botschaft, die ein abwertendes Mo-

²³ Ähnlich argumentiert McMahan (2002: 214). Vgl. Birnbachers Kritik an einer Privilegierung des Humanen (Birnbacher 2004: 249).

ment gegenüber Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen enthält. Damit bleibt trotzdem die Möglichkeit bestehen, nach Pflichten gegenüber Tieren zu fragen und die Begründung ihres moralischen Status zu thematisieren. Eine solche Argumentation könnte beispielsweise auch bei dem Konzept einer (partiell) geteilten biosozial verstandenen Lebenswelt von Menschen und Tieren ansetzen und auf dieser Grundlage moralische Pflichten ihnen gegenüber entwickeln.²⁴

In der philosophischen Personalitätsdebatte finden sich ähnliche Argumentationsfiguren wie in Singers und McMahan's Überlegungen zu Tierrechten. Ich skizziere diese Debatte hinsichtlich ihrer Analogien und komme dann auf die Frage zurück, warum die Konstitution von moralischem Wert beziehungsweise Status auf der Grundlage von Interessen und anderen Eigenschaften argumentativ brüchig ist und die damit verfolgte anti-speziesistische Begründung nicht trägt.

Der philosophische Personenbegriff – eine Problematisierung

Singer und McMahan rekurren mit ihrer präferenzutilitaristischen Argumentation auf das philosophische Konzept der Personalität. Diesem kommt in ihren Analysen eine entscheidende systematische Funktion bei der Frage zu, inwiefern Lebewesen moralisch berücksichtigt werden müssen. Singer verweist auf den etymologischen Ursprung des Begriffs der Person im lateinischen *persona*, welche die Maske der Schauspieler im antiken Drama bezeichnet (Singer 2013: 142). Mit der *persona* war ursprünglich eine *Rolle* gemeint, die temporär eingenommen und auch wieder abgelegt wird. Begriffsgeschichtlich hat sich die Bedeutung jedoch geändert und *Person* wurde vielfach zum Synonym für einen seiner selbst bewussten und rationalen Menschen. Bei John Locke ist die Person definiert als »ein denkendes, vernünftiges Wesen mit Verstand und Überlegung, was sich als sich selbst und als dasselbe denkende Wesen zu verschiedenen Zeiten und Orten auffassen kann, indem dies nur durch das Selbstbewusstsein geschieht,

24 Ein solches Unterfangen kann hier nicht geleistet werden; es soll hier nur auf seine Möglichkeit, ja Notwendigkeit hingewiesen sein, die zusätzlich zu demjenigen besteht, den gleichen moralischen Status von Menschen zu rechtfertigen.

was vom Denken nicht zu trennen ist [...]« (Locke 2000: II, 27. Kap. § 9)²⁵ Die Bestimmung von Personalität in der gegenwärtigen Philosophie folgt weitestgehend Definition. Der Personenbegriff steht »abkürzend für die *Sonderstellung* des Menschen.« (Ladwig 2007: 17, Hervorh. R.S.) Diese ist gekennzeichnet durch »zentrale Eigenschaften, durch die sich der Mensch von anderen uns bekannten Lebensformen abgrenzt«, wie etwa Rationalität, Selbstbewusstsein, Wissen um die eigene zeitlich ausgedehnte Existenz und Verständnis für die evaluativen und normativen Aspekte der Wirklichkeit (Quante 2012: 1).²⁶ Personen sind demgemäß jene »Lebewesen, die sich überlegend und Stellung nehmend zu der Art und Einheit ihres Lebens verhalten können – was zugleich bedeutet: alle *moralfähigen* Individuen.« (Seel 1995: 260) Diese Deutung impliziert jedoch, dass nicht alle (werdenden) Menschen Personen sind – laut Bernd Ladwig sind Menschen mit schweren geistigen »Behinderungen« keine Personen – und einige nichtmenschliche Wesen es sein könnten (Ladwig 2007: 17).²⁷

Der Personenbegriff kann in eine *deskriptive* und eine *präskriptive* Ausprägung differenziert werden (Gutmann 2010: 5):²⁸ Während ein deskriptiver Personenbegriff die definitorische Herausarbeitung von Eigenschaften und Fähigkeiten bezeichnet, impliziert ein präskriptiver Personenbegriff einen auf Rationalität und Autonomie beruhenden herausgehobenen *normativen Status* derjenigen Menschen, die über die Merkmale einer Person verfügen. Die Verwendung des Personenbegriffs mag zwar als deskriptive analytische Kategorie sinnvoll sein, in normativer Hinsicht ist die Unterscheidung zwischen Personen und Menschen jedoch nicht hilfreich, ja sogar irreführend, da sie eine moralische *Hierarchisierung* zwischen Menschen je nach Ausprägung ihrer Fähigkeiten nahelegt. Zudem ist der Personenbegriff in gewisser Hinsicht auch reduktiv, da er zwar auf kognitive und rationale Fähig-

25 Ähnlich heißt es bei Kant »Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind.« (MS, AA VI: 223)

26 Michael Quante gibt im Anschluss an Daniel Dennett sechs Bedingungen der Personalität an: 1. Personen sind rational. 2. Personen sind Subjekte propositionaler Einstellungen. 3. Personen sind Objekte einer spezifischen Einstellung. 4. Personen können die (in 3 genannte) spezifische Einstellung erwidern. 5. Personen können kommunizieren. 6. Personen verfügen über Selbstbewusstsein sowie ein aktives und evaluatives Selbstverhältnis (Quante 2012: 24).

27 Vgl. zu Unterscheidung zwischen »Mensch« und »Person«: Braun 2000: 5.1.

28 Heikki Ikäheimo differenziert mit ähnlicher Stoßrichtung zwischen »psychologischen Konzepten« und »Statuskonzepten des Personseins«, wobei er anders als Thomas Gutmann zunächst offenlässt, ob das Statuskonzept in Abhängigkeit von psychologischen Eigenschaften und Fähigkeiten zu verstehen sei (vgl. Ikäheimo 2009). Vgl. auch Gosepath 2004: 135.

keiten von Menschen abhebt, aber andere grundlegende Bedingungen des Menschseins, wie dessen Verletzlichkeit, Anfälligkeit und Angewiesenheit ausgeblendet werden.

Dem Begriff der »Person« gelingt es nie vollkommen, alle Menschen gleichermaßen als moralisch berücksichtigungswürdig zu fassen. Zwar ist »[d]ie Person die Maske der Gleichheit, unter der die einzelnen in das Blickfeld der egalitären Einstellung treten.« (Menke 2004: 41) Allerdings ist jede Bestimmung der Person historisch beschränkt geblieben und mit bestimmten Ausschlüssen einhergegangen (ebd. 53), weshalb sie dann jeweils aufgrund der Klagen von Individuen gegen Gewalt, Einschränkung und Unterdrückung einer Revision unterworfen worden sei (ebd. 54). Damit ist auf das exkludierende Moment eines Personenbegriffs hingewiesen, in dem sich die Universalität, alle Menschen zu beinhalten, niemals gänzlich verwirklicht.

Einer solchen Kritik an der Unterscheidung zwischen »Mensch« und »Person«, die manchen Menschen das Personsein (implizit) abspricht, widerspricht Robert Spaemann mit der These einer Äquivalenzrelation. Diese besagt, dass alle Menschen gleichzeitig auch Personen sind (Spaemann 1996).²⁹ Grundlegend für das Personsein bei Spaemann sind nicht bestimmte Eigenschaften, sondern die Zugehörigkeit zur Menschheit. Es handelt sich jedoch nicht um einen abstrakten Begriff zur Bezeichnung einer Gattung, sondern um den »Name[n] einer konkreten Personengemeinschaft, der jemand nicht angehört aufgrund bestimmter faktisch feststellbarer Eigenschaften, sondern aufgrund des genealogischen Zusammenhangs mit der ›Menschheitsfamilie‹.« (Ebd. 256) Demgemäß lässt sich nicht moralisch zwischen Personen und menschlichen Nicht-Personen unterscheiden, denn auch diejenigen, welche nicht über durchschnittliche Eigenschaften und Fähigkeiten von Personen verfügen, »gehören keineswegs in die große Klasse der Nicht-Personen. Vielmehr verbleiben sie im engen Umfeld der ethischen Anerkennungskultur, die sich um das epistemisch und moralisch aktive Subjekt herum aufbaut.« (Sturma 2001: 13) Die Reichweite dieser ethischen Anerkennungskultur gehe, so Dieter Sturma, aus gelebten Einstellungen und Haltungen der kulturellen Lebensform hervor und sei größer als der Bereich der handelnden Personen (ebd.).

²⁹ Ähnlich heißt es bei Axel Honneth, dass »wir alle menschlichen Wesen als Personen anerkennen müssen« (Honneth 2012b: 190).

Schwierigkeiten bei der Begründung von moralischem Status durch Interessen und Fähigkeiten

In der Diskussion um eine Bestimmung von Personen zeigt sich eine differenzielle Kategorisierung von Menschen entlang ihrer kognitiven Attribute. Ähnlich verfährt die Argumentation von Singer und McMahan, weil beide von menschlichen Interessen und Präferenzen ausgehen. Doch diese Begründungsfiguren sind mit Mängeln behaftet. Singer und McMahan begründen nie explizit, *warum* Interessen und deren Bezug auf die zeitliche Identität von Personen moralischen Wert konstituieren, sondern setzen diesen Geltungszusammenhang stillschweigend voraus (vgl. Düwell 2003: 66). Auch der Speziesismus-Vorwurf,³⁰ den Singer und McMahan gegen »traditionelle« Ethikverständnisse erheben, ist eher gegen einen philosophischen Strohmann gerichtet. Er unterstellt, dass Menschen aufgrund ihrer *biologischen* Zugehörigkeit zur Spezies Mensch moralisch besonders bedeutsam sind. Doch die meisten philosophischen Ansätze zur Begründung eines universalen moralischen Status von Menschen rekurrieren nicht auf das biologische Faktum der Gattungszugehörigkeit,³¹ sondern heben auf eine anders gelagerte normative Bedeutsamkeit des Menschseins ab.

Singers und McMahans Überlegungen markieren eine Extremposition in der Diskussion um den moralischen Status von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen. Ihre Einschreibung in die Debatte um die Bedingungen von normativem Status ist aber nicht die einzige, die einen ableistischen Bias hat. Fragwürdig sind auch Argumentationen, die zwar nicht präferenzutilitaristisch geprägt sind, aber dennoch auf die Relevanz von konkreten Fähigkeiten und Eigenschaften für das Zukommen von moralischem Wert abheben und auf dieser Grundlage Menschen mit schweren kognitiven Einschränkungen den gleichen Status absprechen. Im philosophischen Debattenfeld sind das etwa solche Begründungsgänge, die nicht *Interessen* zur Grundlage von moralischem Wert beziehungsweise Status machen, sondern dazu auf rationale und kognitive *Fähigkeiten* wie Autonomie, Selbstbewusstsein oder Vernunftfähigkeit abstellen. Beispielhaft

30 Vgl. Birnbacher 2013.

31 Formulierungen wie »Mensch ist, wer Mitglied jener natürlichen Art ist, die das (nicht bloß rudimentäre) Vermögen zur Vernunft hat« (Höffe 2002a: 75) sind in diesem Kontext unglücklich. Allerdings argumentiert Höffe gar nicht über die Gattungs-Zugehörigkeit, sondern mit Blick auf die *Potentialität* der Vernunftbegabung.

hierfür ist die Position von James Griffin.³² Er rekurriert auf das Konzept der Personalität (»personhood«), um zu erklären, warum Menschen schutzwürdig sind und Rechte brauchen. Personalität wurzelt bei ihm in der Fähigkeit der Autonomie und der normativen Handlungsfähigkeit: »[T]hat what we attach value to [...] is specifically our capacity to choose and to pursue our conception of a worthwhile life. [...] What we are concerned with is the agency involved in living a worthwhile life. Call it ›normative agency‹.« (Griffin 2013: 45)

In eine stärker vertragsbasierte Richtung argumentiert Ernst Tugendhat. Er kritisiert zwar Ethikansätze, in welchen die »Frage, ob ein Wesen als ein Objekt moralischer Pflichten [...] anzusehen ist, von bestimmten Eigenschaften abhängig« ist, wie etwa der Eigenschaft des Fühlens oder der Eigenschaft der Rationalität und Autonomie (Tugendhat 1993: 192 f.). Dagegen entwickelt er ein kontraktualistisches Argument und geht davon aus, dass nur diejenigen, die selbst moral- und kooperationsfähig sind, auch Objekte moralischer Verpflichtung sein können (ebd. 187). Damit ist die moralische *Kooperationsfähigkeit* bei ihm als zentrales Kriterium für moralischen Status gesetzt, womit doch wieder eine originär nicht-normative Eigenschaft zum Grund der normativen Berücksichtigungswürdigkeit wird (ebd. 376).³³

Diese Argumentationsansätze, die eine bestimmte Fähigkeit oder Wert-eigenschaft zur Grundlage der Zuerkennung des gleichen normativen Status und damit einhergehender moralischer Pflichten (und Rechte) machen, sind irreführend, weil sie eine *evaluative* und eine *deontologische* Begründungsebene kurzschließen. Während ein *evaluativer* Terminus eine *Werteigenschaft* meint und etwas intrinsisch Gutes oder Schlechtes bezeichnet, drückt ein *deontologischer* Terminus eine *Norm* aus, die eine bestimmte Verhaltensvorschrift indiziert. Problematisch ist die Engführung einer Werteigenschaft

32 Weitere Autor*innen, die eine solche Position vertreten, sind Alan Gewirth, Christine Korsgaard und Thomas Christiano.

33 Tugendhat relativiert diese Sichtweise im Fortgang seiner Überlegungen teilweise, wobei nicht ganz klar wird, was er über Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen denkt. Auch nicht-kooperationsfähige Menschen sind in die moralische Gemeinschaft aus ihrer gegebenenfalls partiellen Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft kooperativer Wesen einbezogen (Tugendhat 1993: 193) beziehungsweise sie umfasst »alle kooperationsfähigen Wesen [...], und das heißt dann auch die verschiedenen Randgruppen der werdenden und der lädierten Mitglieder; auch sie sind Mitglieder.« (Ebd. 196) In Bezug auf Eigenschaften, welche Rechtsansprüche begründen, heißt es wiederum: »Wir sollten uns freilich eingestehen, daß die Sachlage schwieriger wird, wo es sich um eine Eigenschaft handelt, die ihrem eigenen Sinn nach besagt, daß man nicht oder weniger kooperationsfähig ist, wie z. B. ›schwachsinnig‹ [...].« (Ebd. 376)

und darauf basierender deontologischer Handlungspflichten insofern, weil damit eine starke begründungstheoretische Relation vorausgesetzt wird, die nicht gerechtfertigt wird. Eine diesbezügliche Schwierigkeit ist: Wenn einer Entität ein Wert zukommt oder zugeschrieben wird, ergeben sich daraus noch keine Pflichten dieser Entität gegenüber. Es klafft eine argumentativen Lücke:

»[There is a] gap from merely evaluative judgments about the good to deontic judgments about the permitted and the forbidden. Bridging this gap is difficult. For instance, there is no straightforward inference from the judgment that it is bad to suffer or be in pain to the deontic judgment that it is categorically forbidden to torture.« (Zylberman 2016b: 325)

Diese *Begründungslücke* lässt sich am Beispiel des Werts eines Kunstwerks illustrieren: Allein aus der Tatsache, dass ein Gemälde schön, gelungen oder künstlerisch wertvoll ist, folgt *prima facie* erst einmal keine Pflicht diesem Werk gegenüber. Die Handlungsvorgabe, das Kunstwerk schonend und unsichtig zu behandeln und es nicht mutwillig zu zerstören, lässt sich nicht direkt aus seinem ästhetischen Wert ableiten, sondern bedarf zusätzlicher Annahmen, etwa, dass dieses Gemälde für Menschen eine Bedeutung besitzt oder eine Respektlosigkeit dem/der Künstler*in gegenüber darstellen würde. Dass bei Feststellung eines evaluativen Werts noch weitere *Gründe* hinzukommen müssen, damit eine deontologische Handlungsvorgabe wirksam wird, firmiert unter dem Stichwort eines »buck-passing accounts«: »[B]eing valuable is not a property that provides us with reasons. Rather, to call something valuable is to say that it has other properties that provide reasons for behaving in certain ways with regard to it.« (Scanlon 1999: 96)³⁴

Die Kritik an der Verwechslung und Engführung einer evaluativen und einer deontologischen Ebene umfasst auch Ansätze, die über Leidensfähigkeit und Empfindungsfähigkeit³⁵ zur Rechtfertigung von normativem Status argumentieren und solche, die bei affektiven oder emotiven Eigenschaften ihren Ausgangspunkt nehmen. Dieter Birnbacher vertritt einen ähnlichen eigenschaftsbasierten Personenbegriff wie Singer und McMahan; er versucht dann aber die moralische Berücksichtigungswürdigkeit von Embryonen, Menschen mit Demenz und geistig »behinderten« Menschen mit

34 Beispielhaft führt Thomas Scanlon an, dass es unangemessen wäre, die späten Streichquartette von Beethoven als Dauerbeschallung in Fahrstühlen zu spielen. Dieses Handlungsgebot beziehungsweise -verbot lässt sich jedoch nicht direkt aus dem ästhetischen Wert dieser Musik ableiten, sondern bedarf zusätzlicher Erwägungen und Gründe (Scanlon 1999: 100).

35 Vgl. Wolf 2004.

Hilfe des Kriteriums der *Empfindungsfähigkeit* zu begründen (vgl. Birnbacher 2001). Damit ist zwar die Möglichkeit eines inklusiven Verständnisses in Hinblick auf den Gegenstandsbereich moralischer Verpflichtung gegeben (auch Tiere wären damit in den Kreis der Subjekte von Moral einbezogen). Dennoch ist dieser Begründungsgang argumentativ problematisch, da dadurch jede Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren hinfällig wird und kein Argument vorliegt, *warum* die Empfindungsfähigkeit einen besonderen Wert verleiht. Zudem bleibt unklar, wie aus einem Wert moralische Pflichten beziehungsweise Rechte entstehen. Gleiches gilt auch für Ansätze, die sich auf affektive und kreative Eigenschaften zur Begründung von moralischem Status beziehen. Benjamin Curtis und Simo Vehmas argumentieren, dass emotionale und ästhetische Fähigkeiten ausreichend seien, um über Personalität zu verfügen (Curtis und Vehmas 2013: 38).³⁶ Ebenso wie die oben aufgezeigten Argumentationsmuster leiten sie aus *evaluativ* verstandenen Eigenschaften einen besonderen *Wert* der Person ab, der zur Rechtfertigungsgrundlage moralischer *Verpflichtung* wird. Eine Rechtfertigung für diese eigenschaftsbasierte Ableitung bleiben sie wie die anderen Vertreter*innen des Eigenschafts- beziehungsweise Fähigkeitsansatzes aber schuldig.

Das Potentialitätsargument

Oft wird im Kontext der Bioethik und in den moralphilosophischen Debatten um Personalität argumentiert, nicht *faktisch vorhandene* Eigenschaften und Fähigkeiten seien moralisch relevant, sondern vielmehr das *potenzielle* Innehaben dieser Eigenschaften und Fähigkeiten. In bioethischen Diskussionen wird das Potentialitätsargument vor allem in Bezug auf den moralischen Status von Embryonen herangezogen;³⁷ doch auch hinsichtlich von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen wird immer wieder auf die Vernunft*begabung* oder eine Anlage zum Selbstbewusstsein Bezug genommen:

36 Einen Versuch, den moralischen Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen über die relational verstandene Fähigkeit, das eigene Leben narrativ zu gestalten, zu begründen, liefert Purcell (2016). Sue Donaldson und Will Kymlicka lehnen kognitive Fähigkeiten als Grundlage von moralischem Status ab und begründen ihn über »a subjective experience of the world.« (Donaldson und Kymlicka 2011: 12)

37 Vgl. Damschen 2003.

»The relevant property [to underpin human equality] should not be conceived of as just the trait of being rational or being a moral agent. It should be understood as a potential, and this means, *first*, that it is something represented organically (if only as organic infrastructure) in the life of every human. It means, *second*, that it is to be understood as something unfolding in time, presenting itself in different ways at different stages of the human life whose dignity is being considered. And *third*, that it is to be understood as something fragile, whose unfolding will in every instance be shadowed from beginning to end by the possibility of organic or genetic failure or damage.« (Waldron 2017: 247)³⁸

Der Grundimpuls von Jeremy Waldrons Argument gilt der Statusgleichheit von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen – *The Profoundly Disabled as Our Human Equals* lautet der Titel des Kapitels, dem dieses Zitat entnommen ist. Fraglich ist allerdings, ob das Potentialitätsargument hierbei hilfreich ist.³⁹ Die organische Verankerung der betreffenden Eigenschaft definiert diese in einem biologischen Sinn⁴⁰ und ist deshalb anfällig für den oben geschilderten Speziesismus-Vorwurf.⁴¹ Ob allein das Potential zu einer Eigenschaft oder Fähigkeit evaluativ oder gar deontologisch bedeutsam ist, das heißt dem/der Träger*in Wert verleiht und deshalb in einem zweiten Schritt eine bestimmte Behandlung ihm/ihr gegenüber moralisch gebietet, wird nicht begründet.⁴² Die gleichen Gründe, die eine eigenschafts- und fähigkeitsbasierte Begründung von moralischem Wert brüchig werden lassen, treffen auch auf eine Rechtfertigung zu, die ihren Ausgang beim *Potential* zu diesen Eigenschaften oder Fähigkeiten nimmt. Waldrons Überlegungen sind interessant, weil er sich zwar in seiner Argumentation nicht davon verabschiedet, nach menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften zu suchen, die den gleichen moralischen Status aller Menschen begründen, aber trotz seines teilweisen Festhaltens an traditionellen Begründungsgängen doch

38 Die relevanten menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten sind für Waldron moralische Handlungsfähigkeit, Rationalität, Sprache, die Fähigkeit zu lieben und die Fähigkeit zur Autonomie (Waldron 2017: 228).

39 Waldron gesteht zu, dass das Potentialitätsargument möglicherweise nicht vollständig überzeugend ist. Er hält es aber für eine der besten möglichen Begründungen für die gleiche Würde von geistig schwer »Behinderten« (Waldron 2017: 254).

40 Matthew Liao argumentiert für eine genetische Basis für moralische Handlungsfähigkeit und grenzt diese Sichtweise gegenüber dem Potentialitätsargument ab (Liao 2010).

41 Zur Kritik an der Idee eines Potenzials einer biologischen Spezies vgl. auch Donaldson und Kymlicka 2011: 29.

42 Eine oft zitierte Kritik des Potentialitätskriteriums zur Begründung von moralischem Status findet sich bei Joel Feinberg: »What follows from potential qualification, it is said, is potential, not actual, rights; what entails actual rights is actual, not potential, qualification.« (Feinberg 1994: 48)

seine Skepsis diesen gegenüber zum Ausdruck bringt. So bezweifelt er, dass Respekt für Menschen wirklich auf bestimmte Eigenschaften gründen sollte und stellt eine gemeinhin angenommene Supervenienz-Relation infrage.⁴³ Waldrons Position bleibt jedoch im Vagen: »[W]e are not looking for a descriptive property to drive us toward equality or to prove that equality is valid. Rather, we are looking for a descriptive property whose *conjunction* with our prescriptive position will help make sense of the whole egalitarian package.« (Ebd. 66; Hervorh. R.S.)⁴⁴ Waldron scheint die traditionelle Berufung auf Fähigkeiten und Eigenschaften zur Begründung von moralischem Status ad acta legen zu wollen, befürchtet dann aber offenbar, nicht mehr über genug argumentative Munition zu verfügen: »There is no intellectual property whose obtaining requires us to recognize others as our equals. There are properties and ranges of properties, clusters of properties, capabilities, and narratives that *help make sense* of our recognizing one another as equals.« (Ebd. 252)

Im Hintergrund argumentativer Versuche, das Potentialitätsargument in Hinblick auf den Status von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen stark zu machen, steht ein egalitaristisches Anliegen. Thomas Gutmann schlägt dafür ein Aufgeben des »Personifikationsprinzips« bei Kant vor, also die Vorstellung, dass Autonomie dem/der Einzelnen *tatsächlich* zukommen muss. So könne die kantische Auszeichnung der rationalen Natur behalten werden und umfassend, das heißt auch abstrakt geachtet werden, »als latente bzw. wachsende Vernunft in Kindern, als wiederzugewinnende bei Kranken und Unfallopfern, als gewesene oder noch fragmentarisch vorhandene in dementen Personen (oder gar in anderen Säugetieren).« (Gutmann 2010: 20)⁴⁵ Gerade Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen sind aufgrund einer nur gering ausgebildeten Selbstbestimmung besonders vulnerabel und bedürfen daher der Unterstützung in der Ausbildung und Ausübung ihrer Autonomie. Dabei sollte die *Potentialität* der Autonomie »behinderter« Menschen jedoch nicht als argumentative Brücke für das Festhalten an der normativen Auszeichnung der Vernunft betrachtet werden. Die Relevanz dieser Potentialität manifestiert sich meines

43 Damit ist eine Relation bezeichnet, bei der eine bestimmte Eigenschaft mit einem evaluativen Wert verknüpft wird – so superveniert etwa der künstlerische Wert eines Gemäldes auf dessen ästhetischen Eigenschaften.

44 Vgl. auch Waldron 2017: 248.

45 Vgl. Graumann 2011: 260 ff.

Erachtens in anderer Hinsicht, nämlich in dem Ernstnehmen des *relationalen* Charakters menschlicher Autonomie, die sich nur in Interaktion, Kommunikation und einem gemeinsamen In-der-Welt-Sein entfalten kann – wobei auch ein kantisches Verständnis von Autonomie überschritten wird. Onora O’Neill betont diese intersubjective und soziale Bedingtheit menschlicher Autonomie: »[C]apacities and capabilities for action are always highly fragile; even the seemingly autonomous may be so only because they are secure in others’ care and concern.« (O’Neill 1996: 200 f.)⁴⁶

Die Verortung der Frage nach dem normativen Status und der Persönlichkeit von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in einschlägigen gegenwärtigen moralphilosophischen Debattenkontexten zeigt, dass die dort gemachten Vorschläge argumentativ unzureichend sind. Dieses defizitäre Moment betrifft sowohl Ansätze, die geistige Behinderung im Rahmen der Tierrechtsdebatte behandeln und über die normative Relevanz von Interessen argumentieren als auch diejenigen, welche einen Persönlichkeitsbegriff starkmachen, der mit bestimmten Werteigenschaften beziehungsweise deren Potentialität assoziiert ist.⁴⁷ Beide Begründungsversuche können nicht angemessen begründen, warum auch Menschen mit schweren kognitiven Einschränkungen in einem moralischen Sinn Gleiche sind, ihnen der Status der Menschenwürde zukommt und sie deshalb geachtet werden müssen.⁴⁸

46 Michael Bérubé verbindet die Offenheit gegenüber menschlichen Potentialen mit der Idee der Menschenwürde: »[I]t might be a good idea for all of us to treat other humans as if we do not know their potential, as if they just might in fact surprise us, as if they might defeat or exceed our expectations. It might be a good idea for us to check the history of the past two centuries whenever we think we know what ›normal‹ human standards of behavior and achievement might be [...]. That might be one way of recognizing and respecting something you might want to call our human dignity.« (Bérubé 2003: 53) Ich stimme ihm zu, dass darin eine Weise liegt, menschliche Würde zu respektieren; denke aber nicht, dass damit schon eine *Begründung* von Menschenwürde gegeben ist.

47 Judith Butler macht demgegenüber einen relationalen Begriff der Person stark und kritisiert ein individualisierendes Denken, das den Menschen als abgeschlossene und atomare Einheit betrachtet (Butler 2020: 16, 59).

48 Vgl. zu einer Kritik eigenschaftsbasierter Begründungen von Würde Schnell 2017: 72 ff.

Normative Ressourcen gegen die diskursive Marginalisierung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

Die verkürzte und stigmatisierende Perspektivierung von geistiger Behinderung in den skizzierten Diskursen zeigt, dass es notwendig ist, eine angemessenere philosophische Herangehensweise zu entwickeln. Im Kontext philosophischer Theoriebildung sind durchaus Ressourcen verfügbar, um die Thematik der geistigen Behinderung anders denn als marginales und defizitäres Phänomen zu adressieren und die damit verbundenen Herausforderungen ernst zu nehmen. Anknüpfungspunkte gibt es in phänomenologischen, feministischen und anerkennungstheoretischen Ansätzen. Diese weisen jedoch auch ebenfalls, wie ich nun argumentieren möchte, Leerstellen auf.

Die Kritik an einer reduktionistischen Konstruktion des Menschen als rationales und souveränes Subjekt und die damit einhergehende Forderung, Menschsein von seiner Verletzlichkeit, Anfälligkeit und Interdependenz her zu denken, ist in phänomenologisch und feministisch inspirierten philosophischen Strömungen präsent. Feministische Philosophinnen wie Judith Butler und Seyla Benhabib verstehen den Menschen von seiner Vulnerabilität und Angewiesenheit auf Andere her. Für Butler ist menschliches Leben wesentlich durch seine Sozialität gekennzeichnet, dadurch, »dass wir bereits und von Anfang an von einer Welt von Anderen abhängig sind, dass wir in einer sozialen Welt und durch eine soziale Welt konstituiert werden.« (Butler 2012: 696) Bei Benhabib ist die Betonung der menschlichen Abhängigkeit und Verwobenheit explizit mit der kritischen Bezugnahme auf universalistische Moral- und Gerechtigkeitstheorien verbunden:

»Not only as children, but also as concrete embodied beings with needs and vulnerabilities, emotions and desires we spend our lives caught in the ›web of human affairs‹ [...]. Modern moral philosophy, and particularly universalist moralities of justice, have emphasized our dignity and worth as moral subjects at the cost of forgetting and repressing our vulnerability and dependency as bodily selves.« (Benhabib 1992: 189)

Auch in der Phänomenologie⁴⁹ wird der Gedanke expliziert, dass sich das Selbst überhaupt erst in Relation zum anderen Menschen konstituieren

49 Vgl. Ricœur 2007: 187–197.

kann.⁵⁰ Heteronomie, die Bestimmung durch den anderen Menschen, ist der Autonomie als frei handelndes Subjekt vorgängig und bedingt diese (vgl. Buddeberg 2011: 166). Butler interpretiert das »primäre Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen« bei Emmanuel Lévinas »als Zeichen, als Erinnerungsposten einer geteilten Verletzlichkeit, einer gemeinsamen Körperlichkeit, eines geteilten Risikos.« (Butler 2007: 135) Indem Menschen sich hier primär durch die Verantwortung und Sorge für den anderen verletzlichen und bedürftigen Menschen auszeichnen, wird ein herkömmliches Verständnis von Subjektivität auf den Kopf gestellt: Nicht das autonome und souveräne Individuum ist der vorgängige Standardfall des Menschseins, von dem her Vulnerabilität und Abhängigkeit als derivative Phänomene erschlossen werden können, sondern Autonomie wurzelt bereits in einer Bestimmung durch die Angewiesenheit des anderen Menschen und der Verantwortungsübernahme für ihn.⁵¹

Auch in einer aristotelisch-tugendethischen Perspektive ist das Bewusstsein einer geteilten menschlichen Verletzlichkeit präsent. Alle Menschen sind prinzipiell von der Möglichkeit betroffen, im Leben »behindert« zu werden und von Anderen abhängig zu sein:

»There is [a...] fundamental relationship between our animal condition and our vulnerabilities. [...]The] virtues that we need, if we are to develop from our initial animal condition into that of independent rational agents, and the virtues that we need, if we are to confront and respond to vulnerability and disability both in ourselves and in others, belong to one and the same set of virtues, the distinctive virtues of dependent rational animals, whose dependence, rationality and animality have to be understood in relationship to each other.« (MacIntyre 1999: 5)

Von diesen Ansätzen ausgehend eröffnen sich neue Wege, um über die Frage geistiger Behinderung anders als in der Weise von Defizit, Abweichung und Mangel nachzudenken. Eine Perspektivierung von Menschen als verletzlich und abhängig von Anderen lässt Behinderung nicht lediglich als Sonderfall oder Pathologie in den Blick kommen, sondern rückt sie von der Peripherie ins Zentrum menschlicher Existenzformen.

50 Vgl. zu einer ausführlichen Analyse Buddeberg 2011: Kap. II.3 sowie Butler 2007: 116 ff. Die Idee einer stärker *sozialen* Konstitution des Selbst wird in Axel Honneths Anerkennungstheorie aufgegriffen (Honneth 2012d) und findet sich auch bei Jürgen Habermas (2002: 63).

51 Eva Buddeberg weist darauf hin, dass mit Lévinas' Philosophie die Vorstellung des Individuums als Subjekt infrage gestellt ist, da der/die Andere immer schon als Bestandteil der eigenen Subjektivität impliziert ist (Buddeberg 2011: 158).

Die skizzierten Theorien umreißen alternative Möglichkeiten, um Menschsein anders als unter dem alleinigen Paradigma souveräner und rationaler Subjektivität zu denken. Denn dieses erweist sich als Phantasma und wird der konstitutiven Dimension von Interdependenz, Bedürftigkeit und Angewiesenheit nicht gerecht. Im Folgenden perspektiviere ich Ansätze, welche die angedeuteten Potentiale in Hinblick auf eine Moralbegründung aufgreifen und fruchtbar machen.

Eine immanente Begründung von moralischem Status

Von dem skizzierten Versuch, den moralischen Status von Menschen von spezifischen Eigenschaften und Fähigkeiten herzuleiten, unterscheidet sich radikal ein Begründungsparadigma, das *immanent* ansetzt. Dieses ist bestrebt, im Ausgang von einer gemeinsamen menschlichen Lebensform beziehungsweise einer gelebten Praxis zwischenmenschlicher Anerkennung den gleichen moralischen Status von Menschen und eine damit einhergehende Achtungspflicht zu gewinnen. Mit diesem Begründungsparadigma ist kein einheitliches Theorieprogramm gemeint; vielmehr halten Denker*innen ganz unterschiedlicher Provenienz den Versuch für verfehlt, eine *objektive* und *unabhängige* Begründung von Moralität zu entwickeln, die jenseits gesellschaftlich gewachsener und tradiertener Normativität die Wirklichkeit *sub specie aeternitatis* betrachtet. Ich unterscheide Konzeptionen, welche moralischen Status aus individuellen interpersonellen Beziehungen ableiten, und solche, welche von der normativen Relevanz der Zugehörigkeit zu einer menschlichen Gemeinschaft beziehungsweise einer menschlichen Lebensform ausgehen.⁵² Ich skizziere diese Begründungsansätze und argumentiere dann, dass sie zwar hilfreich dabei sind, eigenschafts- und fähigkeitsbasierte Begründungsstrategien zu dekonstruieren, es ihnen jedoch ebenfalls misslingt, eine zufriedenstellende Begründung zu liefern. Denn sie bedürfen zusätzlich einer *deontologischen* Rechtfertigung des gleichen moralischen Status aller Menschen.

52 Allerdings lassen sich Moralbegründungen, die von der normativen Relevanz der Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft ausgehen, nicht immer trennscharf von solchen unterscheiden, welche über die Bedeutsamkeit einer menschlichen Lebensform argumentieren.

Zwischenmenschliche Beziehungen als Grund von moralischem Status

Gegen den Speziesismus-Vorwurf von Singer und McMahan argumentiert die Sorgeethikerin Eva Kittay, dass es nicht die biologische Zugehörigkeit zur Gattung der Menschen sei, die moralischen Status konstituiere, sondern konkrete zwischenmenschliche Nahbeziehungen und Interdependenzen.⁵³ Sie entwickelt ihre Position explorativ im Ausgang von phänomenologischen Analysen und immer konkret rückgebunden an Erfahrungen mit ihrer Tochter Sessa. Der Fokus liegt bei Kittays Analyse manchmal eher auf *Fähigkeiten*, die einen Menschen zur Person machen und an anderen Stellen wiederum stärker auf *Beziehungen*, die entscheidend für den moralischen Status von Menschen sind. Gegen die Dominanz der Rolle von Rationalität bei der Bestimmung von moralischem Status macht sie die These stark, dass andere menschliche Befähigungen eine viel größere Rolle spielen müssen, nämlich Sorge, Verantwortung und Empathie (Kittay 2005: 22). Statt einer einseitigen Fokussierung auf das Individuum nimmt Kittay die intersubjektive Dimension der moralischen Gemeinschaft in den Blick und betont, dass zwischenmenschliche Beziehungen selbst den moralischen *Wert* der an ihnen Beteiligten konstituieren und zur Geltung bringen:⁵⁴ »The moral subject is conceived as a relational self, one that is constituted in part by relationships important to a person's identity.« (Kittay 2011: 53) Sie gesteht ein, dass hier die philosophische Argumentation an ihre Grenzen stößt und die gelebte *Performanz* sorgender Beziehungen eine größere Rolle spielen müsse: »I am effectively showing what it is impossible to argue. [...] What our morally significant relationship and my caring work reveals is that whatever is due to the child of another mother is due to my child, regardless of any of her particular features or ›morally significant psychological properties‹.« (Kittay 2010: 410 f.)

Kittay unterstreicht die moralische Verpflichtung, die durch individuelle sorgende Nahbeziehungen wie etwa die Eltern-Kind-Beziehung eingelöst wird. Diese moralische Verpflichtung impliziert ihr zufolge bereits einen moralischen Status des Kindes, der in der Sorge und Verantwortung ihm gegenüber anerkannt wird. Curtis und Vehmas interpretieren dieses Argu-

53 Einen vergleichbaren Vorschlag liefert Arneil 2008: 234–238.

54 Curtis und Vehmas verweisen darauf, dass hier moralischer Status als etwas erachtet wird, das immanent aus Formen zwischenmenschlicher Fürsorgebeziehungen erwächst: »It is not that we treat other humans as *valuable* that bestows value upon them, but rather that we treat them as *human* that does so.« (Curtis und Vehmas 2013: 45)

ment als »bestowment view«: Menschen bekommen dadurch moralischen Wert *verliehen*, indem sie als Menschen in eine *menschliche Gemeinschaft* geboren werden und zwischenmenschliche Fürsorge erfahren (Curtis und Vehmas 2013: 41). Diese menschliche Gemeinschaft ist nicht biologisch zu verstehen, sondern als Welt intersubjektiver Beziehungen, sodass der Verdacht des Speziesismus nicht zutreffe (ebd. 42 f.).⁵⁵ Entscheidend für den moralischen Status sind *Relationen der Sorge*, in denen sich Menschen immer schon befinden: »We human beings are the sorts of beings we are because we are cared for by other human beings, and the human being's ontological status and corresponding moral status *need to be acknowledged* by the larger society.« (Kittay 2010: 412; Hervorh. R.S.)

Der zentrale Stellenwert von wechselseitiger Angewiesenheit und sorgender Zuwendung für zwischenmenschliche Beziehungen markiert einen Perspektivwechsel, der für Kittays Denken einschlägig ist: Zwar setzt sie sich mit fähigkeitsbasierten Wertansätzen auseinander und kritisiert diese dafür, dass sie den Umfang moralisch relevanter Fähigkeiten viel zu beschränkt denken. Tatsächlich geht es ihr aber weniger um eine streng analytische Argumentation für ein inklusives Verständnis von moralischem Status und die Frage, *warum* wir schwer »behinderten« Menschen gegenüber verpflichtet sind; stattdessen versucht sie ausgehend von der Praxis konkreter gelebter menschlicher Beziehungen *immanent* aufzuzeigen, dass wir dem anderen verletzlichen und angewiesenen Menschen immer schon verpflichtet sind.⁵⁶ Begründungsgänge, die von dem/der *konkreten Anderen*, den/die wir anerkennen müssen, absehen, setzen aus Kittays Perspektive einen Schritt zu spät an, da sie einen objektiven *moral point of view* suggerieren, der aber nur eine Abstraktion darstellen kann.

Problematisch an Kittays Argumentation für unsere moralische Verpflichtungen gegenüber denjenigen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen ist ihr partikularer Ausgangspunkt. Wenn sie auf die moralische Verantwortung abhebt, die daraus entsteht, die Mutter eines Kindes zu sein, geht es immer um eine besondere Verpflichtung gegenüber dem/der *konkreten Anderen*, die in zwischenmenschlichen Beziehungen eingelöst

55 »We rely [...] on the claim that there is such a thing as *the human community* and *being a member of it*, and the claim that human beings with SIDs [Severe Intellectual Disabilities] fall into the latter category while nonhuman animals do not.« (Curtis und Vehmas 2013: 44 f.)

56 Die Unhintergebarkeit der Verpflichtung dem/der Anderen gegenüber rückt Kittay in eine gewisse Nähe zur Philosophie von Lévinas. Vgl. Dietmar Mieth (2006).

wird.⁵⁷ Daraus lässt sich jedoch kein *universales* Argument gewinnen, warum Menschen sich Achtung schulden. Was ist mit einer kognitiv schwer eingeschränkten Person, deren Eltern sich nicht um sie kümmern, die vernachlässigt wird und keine angemessene Sorge erhält? Natürlich würde Kittay den gleichen moralischen Status dieses Menschen nicht leugnen, aber ihr eigener Ansatz bietet keine spezifischen Begründungsressourcen, um zu benennen, warum der betroffenen Person moralisches Unrecht geschieht.

Da dieser Ansatz Schwierigkeiten hat, moralische Verpflichtung auf Grundlage konkreter sorgender Nahbeziehungen zu explizieren und Gefahr läuft, stets nur partikularistisch argumentieren zu können, möchte ich nun Möglichkeiten benennen, über ihn hinauszudenken. Verschiedene theoretisch Einsätze versuchen, den mangelnden Universalismus eines Begründungsgangs über zwischenmenschliche Nahbeziehungen zu vermeiden und trotzdem nicht in das herkömmliche *ableistische* Begründungsschema, das bei spezifischen Fähigkeiten und Eigenschaften ansetzt, zu kollabieren. Das sind Ansätze, die bei einer primären *moralischen menschlichen Gemeinschaft* ansetzen und solche, die eine spezifisch menschliche *Lebensform* ins Zentrum der Argumentation stellen.

Die Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft als Grundlage von moralischem Status

Sorgeethische Argumentationen erfahren eine Ausweitung durch Ansätze, in denen die Zugehörigkeit zur Menschheit überhaupt zum Ausgangspunkt für die Rechtfertigung normativer Ansprüche wird. Die Teilhabe an der menschlichen Gemeinschaft als Kriterium für den moralischen Status und die moralische Berücksichtigungswürdigkeit von Menschen ist nicht *kommunitaristisch* zu verstehen, also als Mitgliedschaft in einer *konkreten* Gemeinschaft, die Achtungspflichten gegenüber allen Angehörigen mit sich bringt. Eine solche kommunitaristische Positionierung führt MacIntyre vor, der im Ausgang von einer tugendethischen Perspektive die normative Relevanz von sozialen Gemeinschaften für Individuen und umgekehrt die Bedeutsamkeit jedes Individuums für eine soziale Gemeinschaft propa-

57 Der moralische Status des schwer »behinderten« Menschen wird in solch einer Argumentation nur in Relation zu der fürsorgenden Person bestimmt – Wasserman et al. sprechen hier von einem *agent-relative status* (Wasserman et al. 2017).

giert. Er fragt, welche Form der Anerkennung Menschen mit und ohne »Behinderung« geschuldet sei und charakterisiert sie als

»a recognition that each member of the community is someone from whom we may learn and may have to learn about our common good and our own good [...]. It is not primarily because others find what we achieve worthwhile that we are owed this respect. For even at those times when we are disabled so that we cannot engage in worthwhile projects we are still owed by others and we still owe to others that attentive care without which neither we nor they can learn what we have to teach each other.« (MacIntyre 1999: 135)

Dieser Ansatz stößt an ähnliche Grenzen wie der sorgeethische: Für Menschen, die keiner sozialen Gemeinschaft angehören, oder aus dieser exkludiert werden, trägt die Argumentation ausgehend von konkreten zwischenmenschlichen oder gemeinschaftsbezogenen Beziehungen nicht. Von der Kontingenz partikularer Zugehörigkeiten grenzen sich Ansätze ab, deren Theorieeinsatz nicht eine konkrete soziale Gemeinschaft, sondern die *menschliche Gemeinschaft überhaupt* ist. Teil davon zu sein – womit weder eine biologische Speziesangehörigkeit noch die Mitgliedschaft in einem bestimmten sozialen Gemeinwesen bezeichnet ist – soll hierbei den Grund für den (gleichen) moralischen Status aller Menschen bilden. Bernhard Williams versteht solche Begründungsversuche als *humanistisch* und verteidigt sie gegen den Vorwurf des Speziesismus (Williams 2006). Die humanistische Position ist dadurch gekennzeichnet, dass das Menschliche in einem *normativen* und nicht *naturalistischen* Sinn verstanden wird: »Das Menschliche geht für Humanisten nicht auf in der Biologie, in den biologischen Eigenschaften einer Spezies, nämlich des Homo sapiens, sondern ist ethisch verfasst.« (Nida-Rümelin 2016: 353) Die ethische Verfasstheit des Menschlichen bezeichnet eine bestimmte Perspektive, die Menschen auf sich selbst einnehmen. Julian Nida-Rümelin charakterisiert diese ethische Verfasstheit als »das humane Leben in der Gesellschaft menschlicher Individuen«, welches wesentlich durch die Praxis des Gebens und Nehmens von Gründen geprägt sei (ebd.). Diese Perspektive der ersten Person Plural teilt Williams; sein Hauptargument lautet, dass wir keinen gänzlich objektiven Standpunkt im Sinn eines idealen Beobachters einnehmen können, sondern immer schon *unsere* Sichtweise haben, aus der heraus wir das Menschliche, das heißt die menschliche Lebensform und menschliche Lebewesen privilegieren – auch etwa gegenüber uns kognitiv überlegenen Außerirdischen:

»There is certainly one point of view from which they [human beings] are important, namely ours: unsurprisingly so, since the ›we‹ in question, the ›we‹ who raise this question [...] are indeed human beings [...]. Whether a creature is a human being or not makes a large difference, a lot of the time, to the ways in which we treat that creature or at least think that we should treat it.« (Williams 2006: 138)

Entsprechende Begründungsgänge für die normative Bedeutsamkeit der Zugehörigkeit zur Menschheit entstammen verschiedenen Theorietraditionen und unterscheiden sich in ihrer spezifischen Ausprägung. Exemplarisch steht Hannah Arendt für die Idee einer ursprünglichen menschlichen Gemeinschaft beziehungsweise einer Zugehörigkeit zur Menschheit.

Kennzeichnend für Arendts Denken ist ein tiefes Misstrauen gegenüber der Berufung auf die menschliche *Natur* oder eine Art von menschlicher *Natürlichkeit* zur Begründung von moralischem Status und insbesondere zur Begründung von Rechten.⁵⁸ Dieses Misstrauen rührt aus den geschichtlichen Erfahrungen des Totalitarismus her, welche nach Arendt gezeigt haben, dass die Nacktheit des bloßen menschlichen Lebens faktisch nicht zählte und niemandem Achtung abverlangte.⁵⁹ Sowohl das Fähigkeits- und Eigenschaftsparadigma als auch eine speziesistische Argumentation zur Begründung des gleichen moralischen Status von Menschen tragen vor diesem Hintergrund nicht. Arendt insistiert vielmehr darauf, dass die moralische Gleichheit von Menschen – und das heißt bei ihr insbesondere die Gleichheit an Rechten – erst *politisch* geschaffen und aufrechterhalten werden müsse: »Als Gleiche sind wir nicht geboren, Gleiche werden wir als Mitglieder einer Gruppe erst kraft unserer Entscheidung, uns gegenseitig gleiche Rechte zu garantieren.« (Arendt 1949: 764) Die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft ist aber immer noch partikularistisch und gewährt Menschen keine universale Gleichheit unabhängig von spezifischen Gemeinwesen. Entscheidend sind hier Arendts Überlegungen zur *conditio humana*,⁶⁰ also zu den Bedingungen, unter denen Menschen als Menschen immer schon stehen und die sich bei all ihrer Verschiedenheit

58 In ihrer Auseinandersetzung mit den Konzentrationslagern heißt es bei Arendt, »daß es in der Tat möglich ist, Menschen in Exemplare der menschlichen Tierart zu verwandeln, und daß die ›Natur‹ nur insofern ›menschlich ist, als sie es dem Menschen freistellt, etwas höchst Unnatürliches, nämlich ein Mensch zu werden.« (Arendt 1986b: 934)

59 »Die Welt hat an der abstrakten Nacktheit des Menschseins an sich nichts Ehrfurchterregendes finden können.« (Arendt 1949: 762)

60 Das Buch *Vita activa* (Arendt 1994) trägt im Englischen den Titel *The Human Condition*. Vgl. zur *conditio humana* das 1. Kapitel der *Vita activa*.

durch eine Reihe an anthropologischen Grundkonstanten auszeichnen. Arendt unterstreicht die grundlegende Offenheit dieser menschlichen Bedingtheit, weshalb sich daraus auch keine *Kriterien* für moralischen Status oder moralische Gleichheit ableiten lassen:

»[D]ie Bedingungen menschlicher Existenz – das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität – [können] niemals ›den Menschen‹ erklären oder Antwort auf die Frage geben, was und wer wir sind, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil keine von ihnen [uns] absolut bedingt.« (Arendt 1994: 18)⁶¹

Die Offenheit der *conditio humana* verhindert es, bestimmte Menschen aufgrund empirisch nicht vorhandener Eigenschaften moralisch aus der menschlichen Gemeinschaft auszuschließen. Denn die menschliche Existenzweise ist weniger durch substantielle Eigenschaften oder Attribute gekennzeichnet als vielmehr durch ein unhintergebares Ausgesetztsein, eine grundlegende Verletzlichkeit und Bedürftigkeit,⁶² die aber niemals vollständig und abschließend eingeholt und etwa als »Wesen des Menschen« umrissen werden können:

»Auch die Gesamtsumme menschlicher Tätigkeiten und Fähigkeiten, insofern sie menschlichen Bedingtheiten entsprechen, stellt nicht so etwas wie eine Beschreibung der Menschennatur dar. Selbst wenn wir [...] die Tätigkeit des Denkens und die Fähigkeit der Vernunft, mit in unsere Erörterung hineinnehmen würden, ja selbst wenn es einem gelingen sollte, ein peinlich genaues Verzeichnis aller menschlichen Möglichkeiten [...] anzufertigen, so wären damit die wesentlichen Charaktere menschlicher Existenz keineswegs erschöpft, nicht einmal im negativen Verstande, als hätte man nun wenigstens gefunden, was menschliche Existenz schlechterdings nicht entbehren dürfe, ohne aufzuhören, menschlich zu sein.« (Ebd. 16 f.)

Arendt setzt bei zwischenmenschlichen Beziehungen an (die sie vor allem in einem politischen Sinn deutet, also als gemeinsames Handeln innerhalb der *Polis*), jedoch erlaubt ihr Ansatz eine universale Ausdehnung, insofern die Bedingtheit von Natalität und Mortalität, die menschliche Angewiesenheit und Anfälligkeit alle menschliche Existenz grundlegend betrifft. Besonders Arendts Überlegungen zur Natalität in *Vita Activa* (Arendt 1994) sind in diesem Zusammenhang einschlägig. *Natalität* oder Gebürtigkeit repräsentiert für sie die radikale Möglichkeit des Neuanfangs, das Einsetzen eines

61 Die Negativität in der moralischen Bestimmung teilt Arendt mit Adorno und Lévinas.

62 Hier ähnelt Arendts Argumentation derjenigen von Lévinas, der von einer »Exposition« als grundlegendem Ausgesetztsein des Menschen spricht (vgl. Buddeberg 2011: 158). Zur Parallelität von Arendts und Lévinas' Denken vgl. Topolski 2015.

Momenten der Freiheit im Lauf der Welt. Dadurch, dass Menschen geboren werden, ist ihnen die Möglichkeit des spontanen Handelns gegeben. Laut Arendt sind alle menschlichen Tätigkeiten an der existenziellen Bedingung der Natalität orientiert, »da sie immer auch die Aufgabe haben, für die Zukunft zu sorgen, bzw. dafür, daß das Leben und die Welt dem ständigen Zufluß von Neuankömmlingen, die als Fremdlinge in sie hineingeboren werden, gewachsen und auf ihn vorbereitet bleibt.« (Arendt 1994: 15)⁶³

Im Anschluss an Arendt können die Konturen einer normativen Bedeutsamkeit des gemeinsamen, geteilten Menschseins, das im Existenzial der Gebürtigkeit wurzelt, gewonnen werden. Die gemeinsamen Bedingungen, unter denen Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist, implizieren bereits eine »ethische Geste, die aus unserer grundsätzlichen Gleichheit und Gemeinsamkeit als Mitgliedern derselben Gattung erwächst.« (Benhabib 2011b: 304)⁶⁴ Die Arendt'sche *conditio humana* verweist auf eine universalnormative Bestimmung des Menschseins. Benhabib unterstreicht, dass Arendts Ausarbeitung der *conditio humana* nicht im Sinn einer *deskriptiven* Beschreibung menschlichen Seins als offen und unbestimmt zu verstehen ist, sondern die grundlegende menschliche Existenzialität bereits eine *moralische* Imprägnierung aufweist. Ein zentrales Anliegen Benhabibs ist es, die spezifisch moralischen Implikationen der *conditio humana*, die bei Arendt niemals wirklich explizit gemacht werden, sondern immer nur negativ präsent sind, zutage zu fördern: »Ein derartiger anthropologischer Universalismus beinhaltet eine Ethik radikaler Intersubjektivität, die auf der grundlegenden Einsicht beruht, daß jedwedes soziale Leben und die moralischen Beziehungen zu anderen mit der Dezentrierung des primären Narzißmus ihren Anfang nehmen.« (Ebd. 305) Gleichwohl findet sich bei Arendts nirgends eine explizite *Begründung* dieser aus der menschlichen Bedingtheit erwachsenden Ethik. Ihr anthropologischer Universalismus *setzt* die Haltung des Respekts vielmehr *voraus*, als dass er sie rechtfertigen würde: »[W]enn wir einander als Mitglieder derselben Gattung behandeln, gewähren wir einander in einem gewissen Sinne bereits Anerkennung als moralisch Gleiche.« (Ebd. 306)

63 Waldron geht davon aus, dass Arendt menschliche *Gleichheit* genau auf dieser Grundlage versteht: Geboren zu sein, in eine menschliche Gemeinschaft hineingestellt zu sein und in ihr Neues zu beginnen (Waldron 2017: 60).

64 Den Begriff der »Gattung« – im englischen Original verwendet Benhabib den Terminus »species« – halte ich für problematisch, da er biologisch konnotiert ist.

Bei Arendt ist der Respekt, den wir dem/der Anderen schulden, nicht transzendental begründet, sondern entspringt dem unserer sozialen Praxis impliziten *Entschluss*, uns als Gleiche zu verstehen.⁶⁵ Arendt versteht Gemeinschaft zwar immer im Sinn einer politischen Gemeinschaft;⁶⁶ sie selbst spricht niemals von einer »menschlichen Gemeinschaft«, sondern von gemeinsamen *Bedingungen*, unter denen Menschen stehen. Ihre Überlegungen zu Gleichheit und insbesondere ihre Ausführungen zur Natalität können Ausgangspunkt für die Annahme einer solchen »menschlichen Gemeinschaft« sein.⁶⁷ Lorraine McCrary macht Arendts Idee der *Gebürtigkeit* für die Begründung des gleichen moralischen Status aller Menschen, also auch derjenigen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen fruchtbar. Sie betont anders als Arendt nicht den Charakter der Natalität als Ermöglichungsbedingung politischer Freiheit, sondern fokussiert sich auf die damit gegebene Dimension einer gemeinsamen menschlichen Bedingtheit und Abhängigkeit. Natalität meint kein biologisches Faktum. Sie ist vielmehr in einem *existenziellen* Sinn zu verstehen, da damit eine radikale Möglichkeit des Neubeginns und der Offenheit menschlichen Seins bezeichnet ist, die gleichwohl immer an die kontingente Faktizität des Geborensens rückgebunden bleibt. Behinderung stellt für McCrary eine paradigmatische Möglichkeit dar, wie die menschliche Existenz bedingt sein und unter welcher »Gegebenheit«⁶⁸ sie stehen kann (McCrary 2016: 202 f.). Gerade der Umstand, dass Menschen kontingenterweise geboren werden und die Umstände ihrer Geburt und des eigenen Seins ihrer Verfügung entzogen

65 Mit dieser Zuerkennung von Gleichheit ist eine radikale Absage an die Begründung von Gleichheit oder moralischem Status aufgrund von Eigenschaften oder Fähigkeiten gegeben (vgl. Phillips 2015: 62 f.). Waldron hält den Arendt'schen Ansatz allein für unzureichend und beharrt darauf, dass es Kriterien geben müsse, um die Klasse derjenigen zu definieren, denen wir Respekt schulden (Waldron 2017: 85).

66 Das »Recht auf Rechte« interpretiert sie in einem primär politischen Sinn, als Recht darauf »in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird.« (Arendt 1986b: 614)

67 Vgl. Braun 2000: 65, Graumann 2011: 93. Anne Phillips löst die Idee von Gleichheit aus Arendts explizit *politischen* Rahmen und knüpft sie an eine konstruktivistische Bestimmung von Menschen als Gleichen: »Equality [is] something we bring into existence at the moment we claim it.« (Phillips 2015: 69)

68 Im Hintergrund von Arendts Überlegungen zur Natalität steht das Diktum von Augustinus »Initium ut esset, creatus est homo« – »Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geboren« (De civitate, XII.20), das sie immer wieder zitiert, so etwa ganz am Ende von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1986b: 979). Auch die Heideggersche Figur des »geworfenen Entwurfs« leitet das Motiv der Gebürtigkeit bei Arendt an (vgl. Heidegger 2006: § 31, 148).

sind, eröffnet eine spezifisch ethische Dimension: Menschen sind in ihrer Interdependenz aufeinander verwiesen und angewiesen, sie bewohnen gemeinsam eine Welt, in der sich Freiheit nur intersubjektiv verwirklichen lässt. McCrary grenzt sich mit der Betonung menschlicher Gebürtigkeit als eines konstitutiven Elements davon, Teil einer normativ verstandenen menschlichen Gemeinschaft zu sein, explizit von Versuchen ab, das spezifisch Menschliche allein durch psychologische und kognitive Eigenschaften wie die Vernunftfähigkeit zu begründen.⁶⁹ Das Existenzial der *Natalität* wird in ihrer Interpretation von Arendt vielmehr zum entscheidenden Grund dafür, ein »Recht auf Rechte« zu haben⁷⁰ und Subjekt moralischer Berücksichtigung zu sein, das sie spezifisch mit Blick auf »behinderte« Menschen als »right to inhabit the world« fasst.⁷¹

Einen ähnlichen normativen Stellenwert hat das »als-Mensch-Geborensein« in Thomas Scanlons kontraktualistischen Ansatz. Er wehrt sich gegen den Vorwurf des Speziesismus und erachtet die Beziehungen, in denen wir zu anderen Menschen stehen, als ausreichenden Grund für moralische Berücksichtigungswürdigkeit – auch gerade derjenigen, die nicht über »normale« rationale Fähigkeiten verfügen: »[T]he mere fact that a being is ›of human born‹ provides a strong reason for according it the same status as other humans.« (Scanlon 1999: 185)⁷² Damit ist für Scanlon jedoch kein speziesistisches Vorurteil bezeichnet, weil uns die grundlegende Verflochtenheit unserer Existenz mit derjenigen anderer Menschen einen gewichtigen Grund gibt, unser Handeln ihnen gegenüber zu rechtfertigen: »The beings in question here are ones who are born to us or to others to whom we are bound by the requirements of justifiability. This tie of birth gives us good reason to want to treat them ›as human‹ despite their limited capacities.« (Ebd. 185) Scanlon ist ähnlich den Deutungsansätzen, die von Arendt ausgehen, der Überzeugung, dass es *keine weitere Begründung* des

69 Ihre Argumentation ähnelt derjenigen von Kittay, die ebenfalls auf die normative Bedeutsamkeit dessen abhebt, das Kind einer Mutter zu sein (McCrary 2016: 203).

70 Vgl. Birmingham 2007: 272.

71 Sie bezieht sich damit auf den Schluss von *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, wo Arendt sagt: »So bleibt also nur übrig, daß Sie eine Politik gefördert und mitverwirkt haben, in der sich der Wille kundtat, die Erde nicht mit dem jüdischen Volk und einer Reihe anderer Volksgruppen zu teilen, als ob Sie und Ihre Vorgesetzten das Recht gehabt hätten, zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll und wer nicht.« (Arendt 1986a: 404)

72 In eine vergleichbare Richtung argumentiert Jay Wallace, wenn er die Zugehörigkeit zur Spezies Mensch als ausreichendes Kriterium dafür fasst, moralische Ansprüche gegenüber Anderen zu haben (Wallace 2019: 152).

gleichen moralischen Status geben kann, als Mensch zu sein, als Mensch geboren zu sein und in menschlichen Beziehungen zu stehen.

Die Interpretationsansätze, welche Arendts Überlegungen zu der *conditio humana*, insbesondere der menschlichen Grundbedingungen der Natalität, mit ihrer Forderung nach einem Recht darauf, einer menschlichen Gemeinschaft anzugehören, zusammenbringen, stellen primär auf die normative Bedeutsamkeit einer geteilten *menschlichen Existenzialität*⁷³ ab: Die kontingente Bedingtheit, unter denen Menschen ihr irdisches Leben gegeben ist, führt gemäß der Arendt'schen Interpretation bereits den Anspruch mit sich, den anderen Menschen als Bewohner*in dieser gemeinsamen Welt anzuerkennen. Normativität wird im Umkreis dieser Ansätze immanent aus den unhintergehbaren Voraussetzungen der menschlichen Existenzform gewonnen, die nicht noch einmal transzendiert oder objektiviert werden kann, um zu einem externen begründungstheoretischen Standpunkt der Ewigkeit zu gelangen. Eine solche normative Auszeichnung der spezifisch menschlichen Lebensform aus ihren eigenen Strukturvoraussetzungen heraus findet sich auch in anderen Denktraditionen. Dort ist der normative Einsatzpunkt nicht die *Materialität* einer geteilten menschlichen Gemeinschaft und Sozialität, sondern die *Form* menschlichen Lebens.

Die normative Bedeutsamkeit einer menschlichen Lebensform

Die Idee, dass allein das Menschsein, beziehungsweise die Zugehörigkeit zu einer menschlichen Lebensform einen moralischen Status verleiht, der nicht weiter begründungsbedürftig ist, ja nicht weiter begründet werden *kann*, taucht sowohl in einer an Ludwig Wittgenstein orientierten Ethik auf als auch in Ansätzen, die von einem im Deutschen Idealismus wurzelnden Anerkennungsparadigma ausgehen.⁷⁴

Stanley Cavell und Cora Diamond heben die moralische Bedeutung einer menschlichen Lebensform im Ausgang von Wittgenstein hervor. Sie orien-

73 Existenzialität bezieht sich im Anschluss an Heidegger nicht auf das *Was* menschlichen Daseins, sondern auf dessen *Dass*-Sein und die Bedingungen dafür, die bei Arendt als Kontingenz, Unbestimmtheit und die Möglichkeit radikaler Freiheit gedeutet werden (vgl. Heidegger 2006: § 9, 42).

74 Mit dem Begriff der menschlichen Lebensform beziehe ich mich hier auf ein weites und allgemeines Verständnis grundlegender Bedingtheiten, Praxen und Formen der Sozialität, die Menschen teilen. Nicht gemeint sind spezifischere Lebensformen im Plural, wie sie etwa Rahel Jaeggi in ihrer Untersuchung *Kritik von Lebensformen* adressiert (Jaeggi 2014).

tieren sich an seinen kursorischen Überlegungen zur Idee des Sprachspiels in den *Philosophischen Untersuchungen*.⁷⁵ Dort versteht er das Sprechen der Sprache als einen Teil der Lebensform (Wittgenstein 2015: §§ 19, 23). Die bei seinen Überlegungen ansetzenden Positionen von Cavell und Diamond deuten die menschliche Lebensform jedoch nicht ausschließlich als sprachlich verfasst, sondern verleihen ihr einen allgemeineren Sinn. Die menschliche Lebensweise ist demnach deshalb bedeutsam, da sie die Anerkennung des anderen Menschen *als* Menschen voraussetzt, was bereits eine bestimmte Umgangsweise impliziert – nämlich eine *menschliche* –, ohne dass dafür weitere Gründe angegeben werden könnten; die Suche nach solchen Gründen würde die normativen Implikationen der menschlichen Lebensform reduzieren und unterschreiten. Für die unhintergehbare Anerkennung des/der Anderen als Mensch steht exemplarisch eine Illustration von Wittgenstein: Wenn er von einem Freund sagt »Er ist kein Automat«, dann ist damit keine rein deskriptiv-epistemische Aussage getroffen, sondern bereits eine praktische Einstellung gemeint, die er als »Einstellung zur Seele« charakterisiert (ebd. II, iv).⁷⁶

Bei Cavell findet sich ein Verständnis, wonach jemanden *als* Menschen zu sehen bereits eine normative Dimension beinhaltet – er nennt das »seeing us as human.« (Cavell 1979: 412) Mit dem Sehen des/der Anderen als Menschen ist untrennbar eine Form der Anerkennung verbunden, die nicht ausschließlich epistemisch zu verstehen ist, sondern auf eine ethische Praxis verweist: »[A]cknowledgment ›goes beyond‹ knowledge, [...] in the call upon me to express the knowledge at its core, to recognize what I know, to do something in the light of it, apart from which this knowledge remains without expression [...].« (Ebd. 428) Als Beispiel für diese unmittelbare Form der Anerkennung nennt Cavell das Beispiel, einen anderen Menschen in Schmerz zu sehen: »For in the case of [...] ›acknowledging another's pain‹, I know in a general way what I am called upon to do that goes beyond my feat of cognition, viz., to express sympathy, or impatience, something that incorporates his suffering.« (Ebd. 429)⁷⁷ Bevor die Anerkennung des anderen Menschen

75 Vgl. Nida-Rümelin 2009: Kap. 2.

76 Vgl. Forst 2007: 71.

77 Vgl. zum Primat einer Haltung der Anerkennung vor epistemischen Beziehungen bei Cavell auch Honneth 2005: 57. Die Position, wonach die Wahrnehmung eines Menschen bereits eine Pflicht zur Anerkennung enthält, vertritt auch Spaemann (1996: 195, 262 f.). Zur Kritik an Honneths und Spaemanns Verständnis der konstitutiven Anerkennung zwischen Personen vgl. Larmore 2017: 97 ff.

begründungstheoretisch oder epistemisch eingeholt werden kann, ist sie bereits auf eine praktische Weise verwirklicht.

Eine gemeinsame Lebensform erwächst aus einem spezifischen menschlichen *Schicksal*, das uns miteinander verbindet. An einer Stelle beschreibt Diamond dieses Schicksal als »Verflochtenheit« (Diamond 2012: 13).⁷⁸ Sie verteidigt gegen fähigkeits- und eigenschaftsbasierte Zuschreibungen von moralischem Wert beziehungsweise Status die moralische Signifikanz des gemeinsamen schicksalhaften Menschseins (ebd. 14) und bezieht diese auf Menschen mit geistigen »Behinderungen«:

»Ich behaupte nicht, wir seien ›moralisch dazu verpflichtet, uns mit allen übrigen Menschen solidarisch zu fühlen‹, weil es eine natürliche oder übernatürliche Eigenschaft oder Gruppe von Eigenschaften gebe, die uns allen kontingenter- oder notwendigerweise gemeinsam sei. Ich möchte jedoch geltend machen, daß keine Notwendigkeit besteht, einen solchen Grund zu finden. Es besteht die Möglichkeit zu einer tiefen moralischen Anteilnahme an geistig zurückgebliebenen Personen, die erkennen läßt, daß sie – wie ungreiflich man es auch finden mag – ein menschliches Schicksal haben wie jeder andere auch. Dabei werden sie als Wesen gesehen, die ihr Menschsein mit uns teilen – ein Menschsein, das nicht im biologischen Sinn, sondern imaginativ aufgefaßt wird.« (Ebd. 137)

Die geteilte Lebensform des Menschseins ist bei Diamond unhintergebar, da sie Bezugspunkt aller Normativität ist und uns zu einer moralischen Anteilnahme bestimmt, die nicht weiter begründet werden kann.

Ähnlich positioniert sich Stephen Mulhall, der in einer Rezension zu McMahan's *The Ethics of Killing* dessen Annahme kritisiert, dass unsere moralische Berücksichtigung von Menschen in deren Fähigkeiten und Eigenschaften begründet sein sollte. Stattdessen, so Mulhall, behandeln wir auch Kinder oder Menschen mit geistigen »Behinderungen« als Menschen, weil wir eine gemeinsame Lebensform teilen: »We [...treat them as fully human] because they are fellow human beings, embodied creatures who will come to share, or have already shared, in our common life.« (Mulhall 2002)

Auch auf Grundlage einer durch Fichtes und Hegels Denken inspirierten Deutung des sozialphilosophischen *Anerkennungsbegriffs* kann die moralische Bedeutsamkeit einer *menschlichen Lebensform* herausgestellt werden. Zentral für das Verständnis von Anerkennung im Deutschen Idealismus ist die Vorstellung, dass sich das Subjekt in seinem Selbstverhältnis und Selbstbewusstsein erst durch Beziehungen zu anderen Subjekten konsti-

⁷⁸ Zum Einfluss von Wittgenstein auf Diamonds Denken vgl. Ammann und Hunziker 2012: 315 ff.

tuieren kann, Subjektivität also primär intersubjektiv zu verstehen ist. Heikki Ikäheimo beschreibt vor diesem Hintergrund die nicht epistemisch, sondern praktisch zu verstehende Anerkennung Anderer als Ausdruck einer geteilten menschlichen Lebensform: Andere als Personen anzuerkennen erweist sich ontologisch wie ethisch als basal für unsere menschliche Lebensform (Ikäheimo 2009: 329). Die *ethische* Dimension der Anerkennung als Person besteht darin, die/den Andere*n zu achten und für moralisch berücksichtigungswürdig zu halten, ohne dass diese elementare Haltung der Anerkennung weiter begründet werden könnte – etwa durch bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten wie bei den oben erörterten Theorien der Person.⁷⁹ Vielmehr geht es gemäß dieser ethischen Deutung um eine »für die menschliche Lebensform typische Anerkennungskultur« (Pinsdorf 2016: 214), welche normativ nicht mehr auf einer tieferen Ebene grundgelegt werden kann.

Für die Theorie einer durch eine basale zwischenmenschliche Anerkennung bestimmten Lebensform ist entscheidend, dass Anerkennung nicht nur denjenigen zukommt, die selbst zu anerkennenden Einstellungen in der Lage sind, sondern allen Menschen, auch solchen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen (vgl. ebd. 223 f.):

»In der Symmetrie der Anerkennung unter Personen liegt bereits die Anerkennung einer möglichen Asymmetrie unter ihnen; in der Asymmetrie von Anerkennungsverhältnissen liegt damit zugleich die Symmetrie, daß jeder von uns in seinem Wohlergehen auf asymmetrische Fürsorge angewiesen war und möglicherweise wieder sein wird.« (Seel 1995: 317)⁸⁰

Kennzeichnend für die menschliche Lebensform ist immer auch die Möglichkeit, abhängig, bedürftig und vulnerabel zu sein und nicht-reziproker Formen der Sorge und Fürsprache zu bedürfen. Insofern die menschliche Lebensform als letzter normativer Bezugspunkt verstanden wird, muss Menschen in temporären oder dauerhaften Abhängigkeitsverhältnissen die gleiche Anerkennung und Achtung zuteilwerden wie denjenigen, die gerade über ein höheres Maß an Autonomie verfügen.

79 Auch Honneth geht von solch einer elementaren »existentiellen« Anerkennungsform aus, welche anderen spezifischeren Modi der Anerkennung – etwa der liebenden Anerkennung, der Anerkennung als Rechtsperson und der Wertschätzung – zugrunde liegt (Honneth 2005: 60).

80 Kritisch dazu Rösner 2002: 130.

Zur Bewertung immanenter Begründungsansätze von moralischem Status

Versuche, die normative Bedeutsamkeit von Menschen und ihren gleichen moralischen Status durch die Zugehörigkeit zu einer menschlichen Gemeinschaft beziehungsweise durch eine geteilte menschliche Lebensform oder eine gemeinsame menschliche Praxis zu erhellen, begründen den grundlegenden Respekt, den Menschen einander schulden, nicht, *sondern setzen ihn voraus*. Sowohl Ansätze, die sich auf Arendts Begriff der Natalität stützen und ihr *Recht auf Rechte* im Sinn eines Rechts auf Zugehörigkeit zur moralisch verstandenen Gemeinschaft der Menschen deuten, als auch solche, die auf eine menschliche *Lebensform* rekurren, die wesentlich mit einer Anerkennung der Anderen *als Menschen* verknüpft ist, halten diese grundlegende Form moralischer Achtung für nicht weiter begründbar.⁸¹ Eine weitere Rechtfertigungsebene würde aus Perspektive dieser immanent verfahrenen Positionen einen objektiven Standpunkt »außerhalb« der gelebten sozialen Praxis menschlicher Anerkennungsverhältnisse voraussetzen; doch genau diese Außenperspektive könnte das normative Spezifikum zwischenmenschlicher Achtung nicht mehr erfassen.

In diesem Kapitel wurde deutlich, warum eine prominente Version⁸² eines solchen »objektiven« und externen Zugangs der Moralbegründung über menschliche Fähigkeiten und Eigenschaften beziehungsweise deren Potentialität reduktionistisch ist und kein universales Argument für den gleichen moralischen Status aller Menschen liefern kann. Auch wenn ich die Skepsis einer immanenten Perspektive auf menschliche Normativität gegenüber extern ansetzenden Argumentationen teile, ist deren Schlussfolgerung, dass jenseits der faktischen Anerkennungsverhältnisse einer menschlichen Gemeinschaft beziehungsweise einer geteilten menschlichen Lebensform keine weitere Rechtfertigung von Moral mehr möglich ist, voreilig. So ist es zwar sicher richtig, im Anschluss an Habermas darauf hinzuweisen, dass eine Moral der gleichen Achtung ein Spezifikum der Moderne und das Ergebnis eines historischen Lernprozesses darstellt.⁸³ Allerdings wäre es unbefriedigend, aus dieser geschichtlichen Form der universalistischen Moral

81 Hier ist auch Lévinas' Ethik als prominentes Beispiel einer Nicht-Begründung von Moral zu nennen.

82 Darunter fasse ich sowohl die (präferenz-)utilitaristischen Ansätze von Singer und McMahan als auch die anderen diskutierten Positionen, welche bei Fähigkeiten und Eigenschaften ansetzen.

83 Vgl. Habermas 2019: 740 ff.

auch ihre normative Geltung gewinnen zu wollen, denn damit würde ihrer Gültigkeit ein starkes Moment der Kontingenz anhaften.⁸⁴

Vielmehr kann die immanente Perspektive auf das Geschuldet-Sein von moralischer Achtung nochmals reflexiv auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit hinterfragt werden, also *transzendental* und *hermeneutisch* erweitert werden.⁸⁵ Normativität beziehungsweise eine Moral gleicher Achtung können nicht aus einer neutralen Außenseiterperspektive betrachtet werden. Denn eine streng objektive Begründung basaler moralischer Prinzipien nach Vorbild einer wissenschaftlichen Deduktion ist illusionär und ein Ding der Unmöglichkeit:⁸⁶ »Nur von der Position vor der Sittlichkeit her kann nach den Gründen für den *Eintritt* in die Sittlichkeit gefragt werden, aber von der Position vor der Sittlichkeit her kann nicht nach den *Gründen* für den Eintritt in die Sittlichkeit gefragt werden. Denn vor der Sittlichkeit gibt es keine Gründe [...].« (Menke 2021: 135) Statt von *außen* nach den Gründen für einen solchen »Eintritt« in eine Moral der gleichen Achtung zu fragen, geht es in diesem Buch um eine Selbstbefragung einer solchen Moral auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit und ihre normative Infrastruktur hin.

Diese Erweiterung ist deswegen unabdingbar, weil aus einer rein immanenten Perspektive allein keine Kriterien gewonnen werden können, welche Normen und Anerkennungsverhältnisse moralisch problematisch sind und welche nicht.⁸⁷ Am Beispiel von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen ist diese Problematik besonders augenfällig: Gesellschaftliche Anerkennungsverhältnisse, in denen diese Menschen exkludiert werden oder ihnen ein geringeres Maß an Achtung und Respekt entgegengebracht wird, waren lange Zeit bestimmend und sind es teils noch immer. Soziale Kämpfe der Behindertenrechtsbewegung haben dazu geführt, dass sich der soziale und rechtliche Status von Menschen mit »Behinderung« in den letzten Jahrzehnten verbessert hat – eine einschlägige Instanz dafür ist die

84 Außer man knüpft die geschichtliche Entwicklung einer bestimmten Form von Moralität beziehungsweise Sittlichkeit an eine teleologische Geistmetaphysik à la Hegel, womit andere Probleme einhergehen.

85 Vgl. Karl-Otto Apels Program einer *Transzendentalpragmatik* (Apel 1992).

86 Menke versteht hier im Anschluss an Hegel die Sphäre des Sittlichen als Gesamtheit der Normativität sozialer Praktiken überhaupt und grenzt sie von der Moralität ab, die im Hegel'schen *framework* der Sittlichkeit insofern nachgeordnet ist, als sie noch nicht Wirklichkeit geworden ist (Menke 2021: 122).

87 Dagegen verteidigt der Ansatz einer immanenten Kritik genau diese Möglichkeit (vgl. etwa Jaeggi 2013, Stahl 2013).

Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen. Doch diese sozialen Kämpfe konnten die bestehenden verzerrten und deformierten Anerkennungsverhältnisse gegenüber »behinderten« Menschen nur in Hinblick auf einen normativen Standpunkt kritisieren, der nicht selbst der herrschenden Anerkennungspraxis entstammte, sondern diese als diskriminierend, ideologisch und moralisch problematisch auswies.

Philosophische Ansätze, welche die gleiche moralische Berücksichtigung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen auf Grundlage der Idee einer primären, normativ verstandenen Gemeinschaft aller Menschen oder einer durch wechselseitige Anerkennung geprägten menschlichen Lebensform begründen, machen eine zentrale praktische Überzeugung fruchtbar, nämlich dass Menschen geachtet werden müssen, *weil* sie Menschen sind. Dass mit dem Erkennen der/des Anderen als Mensch gleichzeitig die *Pflicht* verbunden ist, ihr/ihm eine grundlegende moralische Achtung zuteil werden zu lassen, kann von den immanent verfahrenen Ansätzen nicht weiter gerechtfertigt werden. Ich vertrete deshalb die These, dass sie durch eine transzendentalphilosophische Reflexion zu ergänzen sind.

Vor der Folie von Tierrechtsdebatten und der Diskussion um einen möglichen »Speziesismus« in der moralischen Privilegierung von Menschen lassen sich *drei zentrale Thesen* gewinnen. *Erstens* besteht keinerlei Notwendigkeit, die Frage nach dem moralischen Status von Tieren und demjenigen von Menschen mit schweren geistigen »Behinderungen« analog zu behandeln, da moralischer Status nicht von individuellen Eigenschaften und Fähigkeiten abhängig ist. Die diskursive Engführung beider Fragen sollte vielmehr kritisch hinterfragt werden, da eine Parallelisierung von »behinderten« Menschen und Tieren einen Akt der Entmenschlichung darstellt. *Zweitens* trifft der Speziesismus-Vorwurf nur dann zu, wenn »Menschsein« als eine deskriptive Gattungsbezeichnung verstanden wird; nicht aber dann, wenn damit bereits eine normativ bedeutsame Zugehörigkeit bezeichnet wird, die etwa durch Anerkennungsbeziehungen oder eine geteilte Lebensform spezifiziert ist. Dann nämlich geht der Vorwurf ins Leere, Menschen würden allein aufgrund ihrer biologischen Spezies eine besondere moralische Berücksichtigung zustehen. *Drittens* wurde deutlich, dass der Rekurs auf die Zugehörigkeit zur menschlichen Gemeinschaft allein nicht ausreicht, um moralischen Status anders als immanent zu begründen; ein universalistisch orientiertes Argument ist hierfür eine unabdingbare Ergänzung. Nur so lassen sich die Normativität des Menschseins und die damit einhergehenden Achtungspflichten auch reflexiv einholen.

Teil B: Normative Grundlegung –
Menschenwürde

3. Kapitel: Konturen des Menschenwürdebegriffs

»Das Substantielle, das nach jener Ideologie der Person ihre Würde verleiht, existiert nicht.«

(Adorno 2008: 274)

Der Begriff der *Menschenwürde* trägt die Begründungslast der Hauptthese dieses Buches. Diese lautet, dass Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen moralisch Gleiche sind und als vollwertige Gerechtigkeitssubjekte zählen. Da das Konzept der *Menschenwürde* begriffsgeschichtlich im Gewand einer Vielzahl an Semantiken aufgetreten ist und aufgrund der Verortung in diversen Disziplinen – Philosophie, Ethik, Rechtswissenschaft – im Spannungsfeld unterschiedlicher Bedeutungszuschreibungen angesiedelt ist, erweist sich die Bezugnahme von vornherein als klärungsbedürftig und bedarf weiterer Präzisierung.

Dieses Kapitel entwickelt die Konturen eines Menschenwürdebegriffs, den ich der weiteren Argumentation zugrunde lege. Dieser Begriff zeichnet sich durch zwei Charakteristika aus: Es ist zum einen ein *moralischer* Begriff, der sich auf Pflichten und Rechte bezieht und von einem breiteren (*tugend*)ethischen Verständnis abweicht; zum anderen deute ich Menschenwürde nicht als *Wert*, sondern als *Status*.

Trotz der Kritik, die aus unterschiedlichen theoretischen Provenienzen und mit divergierender Stoßrichtung am Begriff der Menschenwürde geübt wird, handelt es sich um einen normativen Grundbegriff, auf den wir in moralphilosophischer wie rechtstheoretischer Hinsicht nicht verzichten können. Das wird vor dem Horizont einer negativen Phänomenologie deutlich: Solange es Verletzungen von Menschenwürde gibt und Gruppen an Menschen systematisch erniedrigt, entwürdigt oder entmenschlicht werden und ihre Gleichheit infrage gestellt ist, kann das Bestreben nicht aufhören, einen Gegenentwurf zu formulieren, der den Verleugnungen menschlicher Würde entgegentritt.¹ Einen solchen kritischen Kontrapunkt bildet die moralphi-

¹ Vgl. Forst 2005: 589.

losophische Ausdeutung von Menschenwürde als radikale Statusgleichheit. Diese knüpft methodologisch an die verfassungs- und menschenrechtliche Neubelebung des Menschenwürdebegriffs Ende der 1940er Jahre in Abgrenzung zu den totalitären Verbrechen von Nationalsozialismus und Stalinismus an. Sie manifestiert sich in der Aufnahme der Menschenwürde in die *Präambel* der Vereinten Nationen, die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*² und das *Deutsche Grundgesetz*, die von der Intention getragen war, die Unverletzbarkeit der menschlichen Würde zum Kern einer neuen (und künftigen) Rechtsordnung zu machen: »Die Würdenorm wurde mithin als Absage an die damals bekannten Formen des Totalitarismus verstanden, als anti-totalitäre Grundnorm der neu zu schaffenden Verfassung.«³ (Balduš 2016: 26) Diese Rückbesinnung auf den Menschenwürdebegriff und seine emblematische Besetzung als Kern einer neuen Weltordnung, die mit dem Versprechen antrat, das Individuum nicht zur bloßen Verfügungsmasse totaler Herrschaft zu degradieren, ist mit einer Geste der *Verrechtlichung* verbunden. Menschenwürde als moralischer Begriff findet Eingang in Rechts- und Verfassungstexte und wird als Begründungsprinzip der Menschenrechte herangezogen (vgl. Menke und Pollmann 2007: 129).⁴

Die Relevanz der Menschenwürde ist jedoch nicht auf den historischen und gesellschaftlichen Kontext im Nachgang des Zweiten Weltkriegs begrenzt, sondern gewinnt hier nur besondere heuristische Konturen. Die genetische Situierung der Berufung auf die Menschenwürde angesichts totalitärer Regimes und Verbrechen gegen die Menschheit stellt ihre all-

2 Die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* wurde als Resolution der UN-Generalversammlung (Res 217 A (III)) am 10. Dezember 1948 verabschiedet. Für die Bedeutung, welche die totalitären Systeme des 20. Jahrhunderts und deren Verbrechen für die Entstehung und Formulierung der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* gespielt haben, sind die Untersuchungen von Johannes Morsink einschlägig: Morsink 1993, 1999: 36 ff.

3 Vgl. Lohmann 2011: 151.

4 Charles Beitz formuliert drei Thesen zu diesem neuartigen Begründungsverhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten: »As a matter of armchair speculation, three elements of the wartime context seem obvious: revulsion against Nazi racial doctrines and the policies to which they led; a belief that world peace is threatened by regimes that do not treat their own people decently (an inversion of the ›democratic peace‹ hypothesis); and (in the West, anyway) a rejection of ›collectivist‹, antidemocratic ideologies that gave priority to considerations of collective advantage over protection of individual interests.« (Beitz 2013: 264) Arnd Pollmann weist darauf hin, dass im Nachgang des Zweiten Weltkriegs Menschenwürde wohl weniger weltanschaulich imprägniert war als das Konzept der Gleichheit oder Freiheit. Erstes stand im Verdacht, von einer kommunistischen Ideologie geprägt zu sein, zweites wurde mit einem westlichen Liberalismus assoziiert (vgl. Pollmann 2022: 15; Fn. 18).

gemeine Geltung nicht infrage, sondern fordert zu einer Neubesinnung auf ihre philosophische Begründung einerseits und ihr emanzipatorisches Potenzial andererseits auf. Diese Relevanz von Deprivationserfahrungen für eine Theorie der Menschenwürde, die nicht nur deren moralische und rechtliche Funktion verdeutlicht, sondern auch ihre *existenzielle* Dimension erhellt, betont Hans Joas in seiner Studie zur *Sakralität der Person*. Er vertritt die These, dass erst aus außergewöhnlichen Gewalterfahrungen die Energie für positive Wertbindungen universalistischer Art hervorgehen könne (Joas 2015: 109).⁵ Daher hat die Entstehung von Menschenrechten im Ausgang von Verletzungserfahrungen

»nicht nur eine moralphilosophische Pointe, sondern implizier[t] auch eine moralische Forderung. Wenn die Menschenrechte auch als eine Form der Artikulation der Gewaltgeschichte aufgefaßt werden, dann gilt, daß ihr Charakter als Artikulationsversuch erhalten bleiben muß.« (Ebd. 146)⁶

Ebenso *universal* wie die Erfahrung der Verletzung, Verleugnung und Missachtung der menschlichen Würde muss deswegen das Bestreben ihrer Verteidigung, Rechtfertigung und Affirmation sein.

Der moralphilosophische und rechtliche Grundbegriff der Menschenwürde erfüllt eine explizit *kritische Funktion*, die nicht nur gegen offensichtliche Verletzungen menschlicher Würde gerichtet ist, sondern auch in Bezug auf die positiv formulierten (und kontingenten) Normen sozialer Gemeinschaften gilt, die immer Gefahr laufen, bestimmte (Gruppen an) Menschen zu marginalisieren, zu stigmatisieren und zu exkludieren. Das kritische Potenzial des Menschenwürdebegriffs verbindet sich mit seiner affirmativen Stoßrichtung: »One expects categories purporting to serve as genuinely critical moral standards to capture commitments that are somehow fundamental to practical reason as such rather than merely transitory, superficial, or contingent features of some positive morality.« (Bird 2013: 156 f.) In diesem Buch ist das kritische Potenzial des Menschenwürdebegriffs für die Frage wichtig, welchen Status Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in unserer Gesellschaft haben und welche konventionellen akademischen, sozialen und politischen Formen des Um-

⁵ Joas behauptet nicht, dass sich die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* genealogisch nur aus den Unrechtserfahrungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts speisen würde. Sie hätten aber, so seine These, neben Einflüssen aus Diskursen des 18. und 19. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle bei dieser Wertegeneralisierung gespielt (vgl. Joas 2015: 267 ff.).

⁶ Vgl. Forst 2016b: 22.

gangs mit ihnen den Anforderungen einer universalen Menschenwürde zuwiderlaufen.

Eine Annäherung an die paradoxe Gestalt der Menschenwürde

Der Begriff der Menschenwürde weist eine dilemmatische Gestalt auf: *Einerseits* gilt die menschliche Würde als unverlierbar und nicht entäußerbar und *andererseits* ist sie fragil und verletzbar, wird in Demütigungen, Erniedrigungen, Entwürdigungen angegriffen, angetastet und zerstört. Diese Ambivalenz verweist auf eine grundlegende Dialektik, die diesem Begriff eingeschrieben ist und die ihn zum Angriffspunkt kritischer Stimmen macht.

Paradigmatisch für eine solche Kritik sind Hannah Arendts Reflexionen auf den Begriff der Würde. In ihren Überlegungen zu der realen Machtlosigkeit von bloß proklamierten, aber nicht faktisch garantierten Menschenrechten spricht sie »von einer angeborenen Menschenwürde, die (läßt man ihre Garantie durch die Mitmenschen beiseite) de facto nicht nur nicht existiert, sondern der letzte und möglicherweise arroganteste Mythos ist, den wir in unserer langen Geschichte erfunden haben.« (Arendt 1998: 30) In nuce ist damit die ganze Bandbreite der existierenden *Skepsis* gegenüber dem Begriff der Menschenwürde als metaphysisch überfrachtet, als bloße Rhetorik oder als faktisch widerlegt benannt. Doch Arendt macht auch die *produktive* Dimension des Menschenwürdebegriffs deutlich, wenn sie davon spricht, dass die menschliche Würde eine neue Garantie brauche (ebd. 14) oder fordert: »[Z]ur Achtung der Menschenwürde gehört die Anerkennung meiner Mit-Menschen [...] als Subjekte, als Erbauer von Welten oder Miterbauer einer gemeinsamen Welt.« (Ebd. 20) In dieser *affirmativen* Verwendungsweise des Begriffs klingt eine Dimension des Menschseins an, die nach moralischer Anerkennung und rechtlicher Gewährleistung verlangt. Diese fruchtbare Komponente der Menschenwürde als eines normativen Grundbegriffs, der den Status von Menschen als Gleichen und zu Achtenden zum Ausdruck bringt, ist für dieses Buch leitend.

Topoi der Kritik am Menschenwürdebegriff sind, dass dessen Bedeutung zu unbestimmt sei, dass er mehrdeutig, inkonsistent, leer, redundant, oder ideologisch aufgeladen sei, weil er einen moralischen Anthropozentrismus privilegiere (Lohmar 2017: 171) und analog zu einem Trojanischen Pferd religiös inspirierte Angriffe auf Gleichheit transportiere (Rosen 2013: 147). Der

Ideologieverdacht bezieht sich auch darauf, dass der Menschenwürdebegriff ein substanzielles Ideal des gelungenen Lebens propagiere, das bestimmte Lebensformen privilegiert und andere abwertet: »My problem arises when we start talking more specifically of ›the dignity of the human‹. At this point we seem to be indicating some substantive ideal of what it is to be human, and what therefore counts as diminishing or degrading that humanness.« (Phillips 2015: 89) Diesen Ideologieverdacht greife ich wieder auf, wenn ich ein rein (tugend)ethisches Verständnis von Würde kritisiere.

Zum Zweck der begrifflichen Präzisierung fokussiere ich mich zunächst auf die Kritiklinie der Mehrdeutigkeit und der Ambivalenz zwischen Unantastbarkeit und Brüchigkeit menschlicher Würde. Dieser paradoxe Charakter der Menschenwürde hat auch Eingang in den rechtlichen Sprachgebrauch gefunden, so heißt es im Artikel 1 des Deutschen Grundgesetzes: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.«⁷ (Art. 1 Abs. 1 GG; Hervorh. R.S) Die kategorische und apodiktische Formulierung in grammatikalischer Gestalt eines Prädikativs – »ist unantastbar« – verweist auf die Doppelwertigkeit der Würde: Als höchstes Verfassungsgut und absolute Grenze ist der Schutz der menschlichen Würde, die kein Mensch verlieren oder verspielen kann, unbedingt und darf nicht gegen andere Güter abgewogen werden.⁸ Gleichzeitig bedarf sie gerade aufgrund ihrer Anfälligkeit für Verletzungen und Angriffe der grundgesetzlichen Protektion. Unantastbar im *rechtlichen* Sinn ist die Würde deswegen, weil sie *faktisch* antastbar und verletzbar ist.⁹

Das Bundesverfassungsgericht interpretiert die Ambivalenz von Unantastbarkeit und Antastbarkeit der Würde als Spannung zwischen einem unbedingten *Wert* der Würde, der jedem Menschen qua Menschsein zukommt und dem *Anspruch* auf Achtung dieses Werts, der verletzt und angegriffen werden kann:

7 Zum paradoxalen Gehalt des ersten Artikels des deutschen Grundgesetzes sagt Navid Kermani in seiner Rede vor dem Deutschen Bundestag anlässlich der Feierstunde »65 Jahre Grundgesetz« am 23. Mai 2014: »Beide Sätze können nicht gleichzeitig wahr sein, aber sie können sich gemeinsam, nur gemeinsam, bewahrheiten.« (<https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2014-/280688>, zuletzt abgerufen am 30.05.2023)

8 Zur Debatte um die Abwägbarkeit von Menschenwürde vgl. Baldus 2016: III ff., von Bernstorff 2013, Rothhaar 2015: 45 ff.

9 Robert Spaemann interpretiert die Zweideutigkeit der Redeweise von der Unantastbarkeit der Menschenwürde so, dass »der Begriff der Menschenwürde in einem Bereich angesiedelt [...sei], der dem Dualismus von Sein und Sollen vorausliegt.« (Spaemann 1987: 297)

»Das menschliche Leben ist die vitale Basis der Menschenwürde als [...] oberstem Verfassungswert [...]. Jeder Mensch besitzt als Person diese Würde, ohne Rücksicht auf seine Eigenschaften, seinen körperlichen oder geistigen Zustand, seine Leistungen und seinen sozialen Status. Sie kann keinem Menschen genommen werden. Verletzbar ist aber der Achtungsanspruch, der sich aus ihr ergibt [...].« (BVerfGE 115, 118, 152 [2006])

Die Unterscheidung zwischen Menschenwürde als *Wert* und einem sich daraus ableitenden *Anspruch* evokiert die Frage, ob menschliche Würde tatsächlich im Wortsinn des Grundgesetzes unantastbar ist und nur die sich aus ihr ergebenden Ansprüche und Rechte verletzt werden können. Dann wäre die Rede von *Würdeverletzungen* und *Entwürdigungen* begrifflich ungenau, denn Verletzungen und Angriffen ausgesetzt wären nur aus der Würde abgeleitete (Rechts-)Ansprüche, nicht aber die Würde selbst. Doch grundlegende Intuitionen, Erfahrungsberichte und unser Sprachgebrauch widersprechen dieser Auslegung. Wenn man an Fälle denkt, die rechtlich und alltagssprachlich als Würdeverletzungen verstanden werden, wie Folter, Vergewaltigung oder unmenschliche und erniedrigende Haftbedingungen, dann unterscheiden sich diese von anderen Anspruchs- und Rechtsverletzungen dadurch, dass sie mit einem besonders gravierenden Angriff auf die *Integrität* eines Menschen verbunden sind und nicht nur dessen Ansprüche und Rechte, sondern auch dessen Status und Wert *als Mensch* auf radikale Weise infrage stellen. Das ist bei anderen Rechtsverletzungen wie zum Beispiel Diebstahl nicht der Fall. Den Zeugnissen Betroffener und einem *common sense*-Verständnis nach zu urteilen, besteht ein qualitativer und nicht nur quantitativer Unterschied zwischen rechtlichen oder moralischen Anspruchsverletzungen, die zwar bestimmte Rechte eines Menschen angreifen, aber seine grundlegende Integrität unangetastet lassen und solchen, die dessen Würde im Innersten angreifen, infrage stellen, und schwer beschädigen. Die umfassende Auslöschung der Integrität eines Menschen durch gravierende Angriffe auf den Kern seiner Persönlichkeit stellen in unserer Sprachverwendung paradigmatische Fälle von Würdeverletzungen dar, wie Jean Améry's Zeugnis von Folter durch die Gestapo eindrücklich zeigt:

»Wer der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung läßt sich nicht austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen.« (Améry 2015: 73)

Die Formulierung des Bundesverfassungsgerichts, in der zwischen einer unantastbaren Würde als Wert und verletzbaren, daraus erwachsenden

Ansprüchen unterschieden wird, erweist sich angesichts von Foltererfahrungen wie derjenigen Amérys als irritierend. Wenn bei einer derartig gravierenden Würdeverletzung und -zerstörung nicht nur Rechte missachtet werden, sondern ein Mensch in seiner Personalität degradiert und angegriffen ist, wird eine strenge konzeptuelle Trennung zwischen einem unzerstörbaren Wert und verletz- und zerstörbaren Ansprüchen fragwürdig.

Doch wenn sich eine klare Differenzierung zwischen der unantastbaren Menschenwürde als Wert oder Status einerseits und der Würde eines Menschen im Sinn seiner verletzbaren Integrität andererseits ausmachen lässt – wofür ich im Folgenden argumentiere –, dann ist zumindest die bestehende rechtliche Praxis und Rechtsprechung verworren, die unter »(Menschen-)Würde« jeweils beides, nämlich sowohl den Wert und normativen Status eines Menschen als auch dessen Integrität schützende Ansprüche fasst.

Nicht nur Amérys Bericht über die Auswirkung von Folter, auch Beispiele aus der rechtlichen Praxis legen eine alternative Interpretation dessen nahe, was bei Würdeverletzungen angegriffen oder zerstört wird. Ein Beispiel aus der Rechtspraxis ist der Fall des sogenannten »Zwergenweitwurfurteils« in Frankreich, wo die Frage verhandelt wurde, ob Sportwettkämpfe zulässig sind, in denen kleinwüchsige Menschen sich freiwillig und gegen Entlohnung durch die Luft werfen lassen. Der Conseil d'État, das oberste Verwaltungsgericht Frankreichs, hat 1995 derartige Weitwurfwettbewerbe verboten und dies mit dem Verweis auf die Würde der kleinwüchsigen Menschen begründet: »An attraction of this sort was regarded as infringing the dignity of the human person in its very objective.«¹⁰ Was hier verletzt wird, sind nach Auffassung des Gerichts nicht allein *Ansprüche* und *Rechte* von kleinwüchsigen Menschen, die sich aus ihrer Würde ableiten, sondern deren Würde als Integrität *selbst*.¹¹ Dass es sich nicht um eine sprachliche Ungenauigkeit handelt, sondern dass vom Gericht tatsächlich die Würde als Wert oder Status gemeint ist, wird daran ersichtlich, dass der vermeintliche Würdeverstoß

10 Vgl. zur Entscheidung des Conseil d'État <https://www.rajf.org/spip.php?article245> (zuletzt abgerufen am 30.05.2023): »Que, par son objet même, une telle attraction porte atteinte à la dignité de la personne humaine.« (Englische Übersetzung bei Rosen 2012: 65)

11 Es soll an dieser Stelle nicht um die Frage gehen, ob die Würde eines kleinwüchsigen Menschen durch die Praxis des sogenannten »Zwergenweitwurfs« tatsächlich verletzt wird, wenn die betreffende Person sich freiwillig dazu entschieden hat. Ich erhelle hier nur den *rechtlichen* Sinn, in dem der Begriff der Menschenwürde benutzt wird.

gegen den Willen des Betroffenen selbst rechtlich unterbunden werden soll, und damit etwas anderes auf dem Spiel steht, als die Rechte und Ansprüche eines Menschen, die kaum von einem Gericht gegen dessen autonomen Willen durchgesetzt werden würden.

Die Beispiele illustrieren, dass in einem rechtlichen Sinn nicht klar ist, ob eine Würdeverletzung die *Würde* eines Menschen *als solche* antastet oder vielmehr dessen daraus resultierende *Rechte* und *Ansprüche*. Diese Mehrdeutigkeit hat Gründe, denn beide Lesarten führen zu Problemen. Wenn Würdeverletzungen die Würde eines Menschen *selbst* beeinträchtigen, ist unklar, wie diese als Quelle von unbedingten normativen Ansprüchen und Rechten fortbestehen kann. Denn das hieße strenggenommen, dass jemand, dem seine Würde genommen wird, seiner Menschenwürde verlustig geht und alle sich daraus ergebenden Forderungen verliert, also zu einem anspruchs- und schutzlosen Wesen wird. Die zweite Lesart einer konzeptuellen Trennung von unverletzbarer Würde als Wert und daraus resultierenden verletzbaren Ansprüchen ist einleuchtender. Sie lässt aber die Redeweise von Würdeverletzungen oder Würdeverlust in der rechtlichen Praxis als zumindest sprachlich ungenau erscheinen; zudem bleibt offen, wodurch sich würderelevante Ansprüche von anderen moralischen und rechtlichen Ansprüchen unterscheiden und wie genau der Zusammenhang der Verletzbarkeit der Würde und der Integrität einer Person aussieht.

Angesichts der dialektischen Gestalt der Menschenwürde als unantastbar und verletzbar, als unverbrüchlicher Wert und fragiler Anspruch, als oberster Verfassungsgrundsatz und Integrität jedes/jeder Einzelnen bedarf es einiger begrifflicher und systematischer Klärungsarbeit, um das Konzept der Menschenwürde weiter fruchtbar machen zu können. Ich schlage in diesem Kapitel zwei Linien einer solchen konzeptuellen Präzisierung vor. Zum einen vertrete ich die These, dass zwischen einem *moralischen* Begriff der Menschenwürde und einem *ethischen* Begriff der Würde zu differenzieren ist, auch wenn beide systematisch miteinander zusammenhängen. Erster bezieht sich auf die *Unantastbarkeit* der Menschenwürde, zweiter auf die *antastbare* Fragilität und Verletzbarkeit persönlicher Integrität. Zum anderen verteidige ich die These, dass die moralische Gestalt der Menschenwürde nicht evaluativ als besonderer *Wert* verstanden werden sollte, sondern als *Status*, der durch grundlegende Achtungsansprüche ausgezeichnet ist. Mit diesen systematischen Abgrenzungen begegne ich der konzeptuellen Verworrenheit im Umfeld des Menschenwürdebegriffs. Zudem dient diese begriffliche Klärung dem Ziel, das *kritische* Potenzial der Menschenwürde

herauszuarbeiten und aufzuzeigen, wie es für die Analyse von sozialen Pathologien und Verkürzungen fruchtbar gemacht werden kann – in diesem Buch spezifisch in Hinblick auf die Marginalisierung und Abwertung von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen.

Menschenwürde als moralischer Begriff – Abgrenzung zu einer Ethik der Selbstachtung und Würdigkeit

In der Unterscheidung zwischen *moralischen* und *ethischen* Fragen folge ich der geltungstheoretischen Differenzierung von Jürgen Habermas, der Normenbegründungsdiskurse (und Normenanwendungsdiskurse) dem Bereich der *Moral* und Fragen des guten Lebens, »Selbstverständigungsdiskurse« dem Bereich der *Ethik* zuordnet (Habermas 1996a: 50).¹² In *Faktizität und Geltung* charakterisiert er moralische Fragestellungen als solche, die menschliche *Selbstbestimmung* betreffen,¹³ wohingegen sich ethische Diskurse auf Fragen der *Selbstverwirklichung* beziehen (Habermas 1992: 125). Die kriteriale Differenzierung zwischen beiden Bereichen hängt jedoch nicht an der Unterscheidung zwischen individuellen und kollektiven Normen, denn einerseits kann Selbstverwirklichung im Sinn eines guten Lebens mit Bezug auf die einzelne Person oder gemeinschaftlich bestimmt sein; moralische Normen andererseits zeichnen sich durch allgemein gültige und universalisierbare Begründungen aus. Gleichzeitig richten sie sich an die/den Einzelne*n und sollen für diese/n einsehbar sein (vgl. ebd. 145 ff.).

Ich analysiere zunächst ethische Selbstachtungstheorien der Würde, um zu bestimmen, welche Rolle die Achtung ihrer/seiner selbst für den Menschenwürdebegriff spielt. Auf Grundlage dieser Auseinandersetzung mit dem Begriff der Selbstachtung und humiliationistischen Würdetheorien¹⁴

12 Auch Theodor W. Adorno differenziert zwischen *Moral* und *Ethik* und spricht davon, »daß der Begriff der Ethik eigentlich das schlechte Gewissen der Moral sei oder daß die Ethik eine Art Moral sei, die sich des eigenen Moralismus schämt und infolgedessen so gebärdet, als ob sie zwar eine Moral, aber gleichzeitig doch nicht eine moralistische Moral sei.« (Adorno 2010: 22)

13 Ich verstehe moralische Fragen nicht allein als solche, welche die Selbstbestimmung betreffen, sondern die insgesamt auf universalisierbare Achtungsansprüche und unbedingt geltende Pflichten zwischen Menschen abzielen.

14 Christoph Horn hat diesen Terminus ausgehend von Ralf Stoecker geprägt (Horn 2011: 30). Diese Theorien setzen bei der Annahme an, dass sich Menschenwürde primär von ihren Verletzungen

argumentiere ich, dass wir einen moralischen Menschenwürde- von einem ethischen Würdigkeitsbegriff konzeptuell abgrenzen sollten, auch wenn enge systematische Verflechtungen bestehen.

Würde und Selbstachtung

Würde – eine verkörperte Selbstachtung?

Einsetzend mit Avishai Margalits einflußreichem Buch *The Decent Society* von 1998¹⁵ hat in den letzten Jahren eine Position großen Anklang gefunden, welche die Menschenwürdegarantie vor allem in Bezug auf den Schutz menschlicher *Selbstachtung* versteht, nämlich als Abwehr von erniedrigenden, demütigenden, entwürdigenden und entmenschlichenden Handlungen.¹⁶

Auf Habermas' diskurstheoretischer Landkarte, die moralische Fragen, welche intersubjektiv begründete Normen betreffen und ethische Fragen, welche auf das gute Leben abzielen, voneinander abgrenzt, ist Margalit in der ethischen Region angesiedelt.¹⁷ Im Gegensatz zum menschenrechtlichen und moralischen Verständnis von *Menschenwürde* als eines besonderen Werts oder Status aller Menschen, der geschützt werden muss und bestimmte Rechte und Ansprüche begründet sowie Verstöße gegen diese illegitim sein lässt, bezieht sich Margalits Würdebegriff auf das *Selbstverhältnis* des Menschen und dessen verkörperte Selbstachtung (Margalit 2012: 63). Die Möglichkeit der Selbstachtung ist von intersubjektiven Bedingungen abhängig und kann durch Demütigungen und Erniedrigungen beschädigt und zerstört werden, sie ist mithin kontingent. Selbstachtung bezeichnet bei Margalit im Unterschied zum Selbstwertgefühl, das sich auf die Leistungen, spezifischen charakterlichen Ausprägungen und ethischen

her verstehen lässt. Sie beziehen sich auf das lateinische Verb *humiliare*, das sich mit »demütigen« übersetzen lässt.

15 Deutsche Publikation: *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (Margalit 2012).

16 Vertreter*innen dieser Position in der deutschsprachigen Forschung sind Tatjana Hörnle, Christian Neuhäuser, Arnd Pollmann, Ralf Stoecker und teilweise auch Georg Lohmann und Peter Schaber. Ansonsten widmen sich der Diskussion dieser Position Brandhorst und Weber-Guskar 2017 sowie Kaufmann et al. 2011.

17 Bei Margalit wird Selbstachtung als moralisches Gut verstanden, das von intersubjektiven Bedingungen abhängig ist. Da es ihm jedoch primär um die Verwirklichung von Selbstachtung geht und er Würde in Abhängigkeit von Selbstachtung als kontingent erachtet, deute ich ihn als Vertreter eines ethischen Begriffs der Würde.

Ideale eines Menschen bezieht, »jene Achtung, die sich ein Mensch allein aufgrund der Tatsache entgegenbringt, daß er ein Mensch ist.« (Ebd. 35)

Exemplarisch für ein ethisches Würdeverständnis, das ein über sozialpsychologische Anerkennungsbeziehungen vermitteltes Verhältnis der positiven Bezugnahme auf sich selbst¹⁸ im Sinn von »Selbstachtung« bezeichnet, formuliert Margalit:

»Würde [ist] ein *Ausdruck* der Achtung, die Menschen aufgrund ihres Menschseins sich selbst entgegenbringen. Würde verkörpert gleichsam den äußeren Aspekt der Selbstachtung. Selbstachtung ist jene Haltung, die Menschen ihrem eigenen Menschsein gegenüber einnehmen, und Würde ist die Summe aller Verhaltensweisen, die bezeugen, daß ein Mensch sich selbst tatsächlich achtet. Würde tritt dadurch zutage, daß Menschen sich würdig verhalten, also auf eine Weise, welche die Selbstachtung zum Ausdruck bringt, die sie verspüren.« (Ebd. 61; Hervorh. R.S.)

Margalit versteht die soziale Bedingtheit von Selbstachtung und Würde nicht ausschließlich sozialpsychologisch, sondern auch *normativ* (ebd. 21): Nicht jede demütigende Handlung verletzt automatisch die Selbstachtung eines Menschen und nicht jedes Gefühl der Demütigung ist tatsächlich auf eine herabsetzende Behandlung zurückzuführen; vielmehr sind Demütigungen »alle Verhaltensformen und Verhältnisse, die einer Person einen *rationalen Grund* geben, sich in ihrer Selbstachtung verletzt zu sehen.«¹⁹ (Ebd. 21; Hervorh. R.S.) Die These von Margalit ist, dass die Beschädigung von Selbstachtung und folglich Würde *faktisch* keineswegs in jedem Fall in einem sozialen Geschehen der Herabsetzung begründet ist (und nicht jede Erniedrigung die Selbstachtung eines Menschen antastet), sondern dass in einem *strukturellen* Sinn Selbstachtung von intersubjektiven Bedingungen abhängig ist und demütigende, erniedrigende und entwürdigende Akte

18 Axel Honneth unterscheidet drei Formen des über intersubjektive Anerkennungsbeziehungen vermittelten Selbstrespekts, nämlich Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung (Honneth 2012d: Kap. 5).

19 Hans Joas kritisiert diese Analyse: »Aber wer entscheidet, was ein vernünftiger Grund ist: der Demütiger, das Opfer, ein neutraler Beobachter? [...]. Die Vermeidung von Demütigung als einer subjektiven Tatsache ist kein unbedingter Wert mehr, wenn vernünftige Gründe Teil unserer Definition sind. Wir werden dann ja manches Demütigungsgefühl als unbegründet zurückweisen, und wir können dann nicht vermeiden, uns in einen Diskurs über das, was als vernünftiger Grund gelten soll, zu verwickeln.« (Joas 1999: 329)

Einfluss auf die Selbstachtung eines Menschen und dessen Verfassung der Würde nehmen (können).²⁰

Während Margalit davon ausgeht, dass Selbstachtung im Gegensatz zum Selbstwertgefühl allein darauf beruht, Mensch zu sein (ebd. 57), ist seine Begründung dafür, warum Menschen sich gegenseitig Achtung schulden, komplizierter: Er verwirft die angeblich kantische These, dass nur Eigenschaften, die einen *Wert an sich* verleihen, die Achtung vor Menschen rechtfertigen können (ebd. 78) und nimmt seinerseits die *radikale Freiheit* des Menschen als achtungskonstituierend an. Diese beruht auf der menschlichen Fähigkeit »dem eigenen Leben zu jedem beliebigen Zeitpunkt eine völlig neue Deutung zu geben und es dadurch radikal zu ändern.« (Ebd. 79) Die Rechtfertigung für reziproke Achtung, die sich Menschen schulden, ist wesentlich anspruchsvoller konstruiert als diejenige für Selbstachtung, die allein auf der Zugehörigkeit zur Menschheit beruht.

Margalit spricht jedoch nur in Bezug auf die Verkörperung und Verfassung der Selbstachtung von *Würde*, keineswegs aber hinsichtlich der fremdachtungsbegründenden Eigenschaft von Menschen, radikal frei zu sein. Dadurch vermeidet Margalit das oben beschriebene Würdeparadox, das sich in der rechtlichen Ambiguität von *Würde als Wert*, aus dem Ansprüche erwachsen, und einer zu schützenden *Verfassung der Integrität* zeigt. Diese Auflösung des Paradoxes erfolgt bei Margalit jedoch um den systematischen Preis, dass er den rechtlichen Menschenwürdebegriff, wie er beispielsweise in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* zur Rechtfertigung der Menschenrechte verwendet wird, nicht mehr einholen kann. Menschenrechte sind bei Margalit explizit nicht durch die menschliche Würde begründet, vielmehr ist das Rechtfertigungsverhältnis umgekehrt: Sie »werden damit begründet, daß sie die menschliche Würde *schützen*.« (Ebd. 50) Dieser Schutz kann aber kein vollkommener sein, denn es ist denkbar, dass eine Gesellschaft die Menschenrechte respektiert, aber dennoch die Würde ihrer Mitglieder verletzt, indem sie diese demütigt (ebd. 51); mithin sind Würde und Rechte eines Menschen bei Margalit nur einigermaßen lose aneinandergespleißt. Margalits Würdekonzept unterscheidet

²⁰ Dieser bedingende Zusammenhang wird von Colin Bird als *dependency thesis* bezeichnet und von ihm infrage gestellt (vgl. Bird 2008: 17). Er stellt ihr die stoische These entgegen, dass Selbstachtung gänzlich der eigenen Verantwortung obliege (ebd. 19). Dagegen fußen verschiedene Ausprägungen sozialphilosophischer Anerkennungstheorien auf der These, dass das Selbstverhältnis von Menschen durch intersubjektive und soziale Voraussetzungen bedingt ist.

sich in zweierlei Hinsicht von einem moralischen Menschenwürdebegriff, wie er dem rechtlichen, der sich im *Deutschen Grundgesetz* und der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* manifestiert, zugrunde liegt. Zum einen bezeichnet Würde bei ihm eine *Verfassung*, in der sich ein Mensch befindet, wenn er sich selbst achtet und welche diese Selbstachtung expressiv zum Ausdruck bringt; da alle Demütigungen bei ihm Würdeverletzungen sind (ebd. 62.), ist zum anderen sein Verständnis von Würde viel weiter gefasst als ein (menschen-)rechtliches Konzept, bei dem es um den Schutz zentraler Kernbereiche der menschlichen Person geht.²¹

Auch wenn Margalits Theorie wesentliche moralische Anteile enthält, weil er begründen will, warum Menschen sich wechselseitig Respekt schulden und reziprok die Bedingungen ihrer Selbstachtung schützen müssen, verwendet er *Würde* niemals im Sinn eines moralischen Begriffs der *Menschenwürde*. Es geht ihm nicht um ein menschenrechtliches moralisches Konzept, sondern um einen *ethischen* Begriff des guten Lebens. Insofern ist seine Theorie bezogen auf das »Paradox der Menschenwürde« begrifflich und konzeptuell konsistent. Das ändert sich bei anderen *humiliationistischen* Theoretiker*innen, die an Margalit anschließen, neben einem ethischen Sinn von Würde aber auch die moralische Anspruchskomponente des Menschenwürdebegriffs wahren wollen.

Die Ambivalenz des Würdebegriffs in humiliationistischen Theorien

Theoretiker*innen des *Humiliationismus* nähern sich dem Würdebegriff negativ an und verstehen ihn über Deprivationsphänomene der Demütigung und Entwürdigung. Sie verfolgen Margalits Würdekonzept weiter, deuten Würde aber in einem *zweifachen Sinn*, nämlich zum einen als *moralischen Anspruch*, aus dem sich die Menschenrechte ableiten und zum anderen – ähnlich wie Margalit – als *Selbstachtung*, die sich ein Mensch entgegenbringt, sowie als eine daraus resultierende (innere und äußere) Haltung. Diese würde-

21 Diese zu weite Würdekonzeption bei Margalit kritisiert auch Eric Hilgendorf: »Nur Rechtsverletzungen, deren Unrecht mit systematischer Entrechtung, Folter und Sklaverei auf einer Stufe steht, verletzen die Menschenwürde. Auf diese Weise definiert der Menschenwürdeschutz sozusagen einen Tabu-Bereich unantastbarer Rechte, einen Kernbereich des klassischen Menschenrechtsschutzes. Jede unbedachte Ausweitung dieses Bereichs birgt die Gefahr eine Inflationierung und damit der Entwertung des Schutzes der Menschenwürde [...]. Das Konzept der »Demütigung« [ist] viel zu weit und unbestimmt [...], um Verletzungen der Menschenwürde angemessen abzubilden.« (Hilgendorf 2013: 131 f.)

volle Haltung ist auf die Achtung von außen und den Schutz durch die Menschenrechte angewiesen.²²

Christian Neuhäuser und Ralf Stoecker unterscheiden terminologisch zwischen diesen beiden Seiten des Würdebegriffs und nennen Würde verstanden als *moralischer* Anspruch »human dignity«, während sie Würde im Sinn von Selbstachtung als »dignity proper« bezeichnen (Neuhäuser und Stoecker 2014): »Dignity proper [...] depends on being treated with respect by others and on being able to present oneself as being of equal dignity in various practical contexts.« (Ebd. 298) Dieser Darstellung der eigenen Würde nach außen entspricht nach innen eine Haltung der Selbstachtung: »Self-respect is understood as a person's concern about his or her dignity proper.« (Ebd. 304)

Menschenwürde in einem *moralischen* Sinn dagegen deuten sie als *Bedingung*, um Würde im eigentlichen Sinn (»dignity proper«) entfalten zu können: Human dignity »rather stands for the general value of having dignity proper respected and supported in modern societies. Since it is not a dignity in itself it obviously cannot be diminished or forfeited, in this sense it is inborn and inviolable.« (Ebd. 308) Eine ähnliche begriffliche Differenzierung nimmt Pablo Gilabert vor, wenn er zwischen *status dignity* (als deontologischem Begriff) und *condition dignity* (als ethischem Begriff) unterscheidet: »Human rights are based on a status-dignity that all human beings possess equally. Such a status differs from more circumscribed ones that might be attached to specific or contingent social positions.« (Gilabert 2015: 206) Im Gegensatz dazu versteht er unter *condition dignity* Würde im Sinn eines Lebens frei von Demütigungen, das es dem Menschen erlaube, seine eigene Integrität zu wahren und sich selbst zu achten: »Human rights are those rights the fulfillment of which secures that human persons enjoy a dignified life (condition-dignity).« (Ebd. 7)²³ Auch Arnd Pollmann vertritt ein ähnliches Doppelkonzept von Würde und formuliert dieses in der Terminologie von *Potenzial* und *Realisierung*:

»Der Mensch, und zwar jeder Mensch, hat an der Würde teil, insofern er qua Menschsein an einem *Potenzial* partizipiert, welches sich [...] durch den Besitz eines Selbstachtung generierenden Freiraums auszeichnet. [...] All die [...] Mitglieder der menschlichen Spezies partizipieren an der Menschenwürde, auch ohne sie bereits bzw. zurzeit bzw. noch in vollem Maße *realisieren* zu können.« (Pollmann 2005: 618)

²² Vgl. zu der Doppeldeutigkeit des Menschenwürdebegriffs Weber-Guskar 2016: 18.

²³ Zu ähnlichen Differenzierungen vgl. Killmister 2020 und Valentini 2017.

Anders als Margalit versteht Pollmann Würde nicht ausschließlich im engen Sinn einer *Realisierung von Selbstachtung*, sondern bezeichnet auch die *Möglichkeit* der Selbstachtung jedes Menschen als (Menschen-)Würde. Pollmann begründet die Achtung, die wir anderen Menschen schulden, auch nicht mit deren existentieller, radikaler Freiheit, sondern instrumentell mit dem *Gut* eines Lebens in Achtung und Selbstachtung und der Notwendigkeit, dieses zu schützen: »Jeder Mensch besitzt Menschenrechte auf ein Leben in Würde, weil er dieses Leben eben nicht schon in jedem Fall gleichermaßen realisieren darf.« (Pollmann 2010: 42) Weil nicht alle Menschen ein Leben in Würde führen (können), haben sie Anspruch auf Schutzrechte, die ihnen ein Leben in Würde ermöglichen sollen (ebd. 42).²⁴

Würde hat hier sowohl die Bedeutung eines rechtlich geschützten und ethisch wertvollen *Guts*, nämlich in Selbstachtung leben zu können, und bezeichnet gleichzeitig den moralischen (und rechtlichen) *Anspruch* auf ein Leben frei von Gewalt, Erniedrigung und Demütigungen, den alle Menschen gleichermaßen haben (ebd. 29). Der humiliationistische Würdebegriff verbindet somit anders als derjenige Margalits eine *ethische* Dimension des *Lebens in Selbstachtung* mit der *moralischen* Begründung des *Anspruchs* darauf. Dieser Anspruch gründet im menschlichen *Interesse* an einem Leben in Würde und Selbstachtung (vgl. ebd. 41).

Die beschriebenen Argumentationsgänge stellen ein inhaltliches Begründungs- und Abhängigkeitsverhältnis her, das in dieser Form fraglich ist. Dafür gibt es mehrere Gründe: *Erstens* beruht die begriffliche Engführung von Würde als ethisches Gut der Selbstachtung und von Menschenwürde als moralisch verstandenem Wert auf einer vereinfachten Genealogie. *Zweitens* werden die Probleme des ethischen Würdebegriffs, nämlich seine *Kontingenz* und die *mangelnde Universalität* durch einen Rekurs auf das rechtlich-moralische Menschenwürdekonzept kaschiert. *Drittens* legt das Selbstachtungsverständnis von Würde eine problematische Heuristik von Menschenwürdeverletzungen nahe.

1. *Die Rekonstruktion der Genealogie.* Begriffsgeschichtlich gesehen trifft es zu, dass der Terminus der *dignitas* sowohl ein Verhalten bezeichnet, das einer bestimmten sozialen Position oder einem Status angemessen ist, und Bedingung der Möglichkeit zur Selbstachtung des/der Würdenträ-

²⁴ Vgl. zu einer Explikation von Menschenwürde als Anspruch auf die Bedingungen von Selbstachtung auch Pollmann 2022: 357 ff.

ger*in darstellt,²⁵ als auch einen normativ bedeutsamen Status meint, der moralische Pflichten zur Achtung dieses Status begründet.²⁶ Diese beiden Bedeutungsdimensionen treten jedoch schon früh auseinander – bereits Cicero entwickelt das altrömische soziale Rangverständnis²⁷ von Würde weiter und versteht sie als universalen Status des Menschen aufgrund seiner Vernunftnatur. Spätestens bei Thomas von Aquin finden wir eine Vorprägung des moralischen Würdebegriffs, da hier *dignitas* erstmals mit dem Gedanken des »Seins um seiner selbst willen«, das heißt der Selbstzweckhaftigkeit von vernünftigen Wesen aufgrund ihrer Willensfreiheit verknüpft wird (Aquin 2009: 3. Bd., II, Buch III, Kap. 111, Rothhaar 2015: 124 ff.). Deshalb ist die These, bei dem spezifisch moralischen Menschenwürdebegriff handle es sich um eine Neukonstruktion des 20. Jahrhunderts,²⁸ wohingegen sich der eigentliche Gehalt des Würdebegriffs auf ein Selbstverhältnis beziehe, so nicht haltbar. Allenfalls die enge begründungstheoretische Verknüpfung von Menschenwürde und Menschenrechten findet sich in ihrer *Explizitheit* erst in zentralen Rechtsdokumenten nach dem Zweiten Weltkrieg.²⁹ Gegen die

25 Cicero greift das *dignitas*-Verständnis der altrömischen Gesellschaft als gesellschaftlicher Rang, der bestimmte Verhaltensanforderungen mit sich bringt, auf, und deutet den besonderen sozialen Status von Würdeträgern als herausgehobene Stellung des Menschen im Kosmos um, die aber genauso wie der gesellschaftliche Status gewisse Verhaltensanforderungen mit sich bringe: »Wenn wir bedenken wollen, eine wie überlegene Stellung und Würde in unserem Wesen liegt, dann werden wir einsehen, wie schändlich es ist, in Genussucht verzärtelt und weichlich sich treiben zu lassen, und wie ehrenhaft andererseits, sparsam, enthaltsam, streng und nüchtern zu leben.« (Cicero 2010: De Officiis I, 105–106) Zur Umdeutung der Amts- oder Rangwürde zur *dignitas* als herausgehobener Stellung des Menschen im Kosmos bei Cicero vgl. Tiedemann 2006: 56 ff.

26 Bereits bei Cicero bezeichnet *dignitas* den Aspekt der Autonomie im Sinn einer Freiheit von Beherrschung sowohl auf individueller als auch auf politischer Ebene (vgl. Forst 2005: 591, Rothhaar 2015: 109). Cicero spricht auch zum ersten Mal vom Status des Menschseins als *dignitas humanae naturae* (Cicero De Officiis I, 106). Sie wird bei ihm als etwas verstanden, das prinzipiell allen Menschen zukommt, da sie über Vernunft verfügen und sich von ihren sinnlichen Antrieben distanzieren und gemäß ihrer Vernunft leben können (vgl. Forschner 2013: 17 f., Tiedemann 2006: 56 ff.).

27 Vgl. zum lateinischen *dignitas* als hervorgehobener Rang, der einigen wenigen Aristokraten vorbehalten war Tiedemann 2006: 58.

28 Vgl. Weber-Guskar 2016: 12.

29 Markus Rothhaar zeigt in seiner Studie zu Menschenwürde als Rechtsbegriff, dass die begründungstheoretische Verbindung von Menschenwürde und Menschenrechten schon bei Kant, Fichte und Hegel vorgeprägt ist (Rothhaar 2015). Vgl. zur Frage des begründungstheoretischen Zusammenhangs von Menschenwürde und Menschenrechten auch: Baldus 2016: 26, Habermas 2010: 344, Menke und Pollmann 2007: 129.

konzeptuelle Unterordnung von Menschenwürde als Prinzip der Menschenrechte unter eine *eigentliche* Würde der Selbstachtung spricht jedoch, dass der Würdebegriff schon bei Cicero und Thomas von Aquin, in aller Deutlichkeit schließlich im 20. Jahrhundert einen besonderen moralischen Status des Menschen bezeichnet, der weit über ein Verbot von Demütigungen zum Schutz der Selbstachtung hinausgeht.

2. *Die subjektiv-psychologische Kontingenz und fehlende Universalität des ethischen Würdebegriffs.* Bei der Begründung der normativen Relevanz von Selbstachtung verweisen einschlägige Autor*innen oft darauf, dass es sich bei einem Leben in Würde um ein verletzliches Gut handelt, an dem Menschen ein *Interesse* haben: »Die Würde des Menschen ist ein zerbrechliches Gut, das es durch nationales und internationales Recht zu schützen gilt, eben weil man seine Würde auch verlieren kann.« (Pollmann 2010: 36) Ähnlich fordert Margalit, dass wir die Frage nach einem positiven Merkmal, aufgrund dessen allen Menschen Achtung zukommt, »gänzlich ad acta legen und durch die Frage ersetzen [sollten], warum es falsch ist, Menschen zu demütigen.« (Margalit 2012: 67) Falsch ist die Demütigung von Menschen, so Margalit, weil diese Handlungen *entmenschlichend* sind und Menschen in ihrer Selbstachtung beschädigen: »Demütigung, so behaupte ich, ist der Ausschluß eines Menschen aus der ›Familie des Menschen‹; sie bedeutet, daß Menschen so behandelt werden, als ob sie keine Menschen oder nicht menschlich wären.« (Ebd. 113) Margalit leitet daraus die Überzeugung ab, dass es keinen tieferen Grund gibt, Menschen zu achten, als die Ablehnung von Demütigungen und deswegen die Forderung, Grausamkeit und Erniedrigung zu vermeiden moralisch nicht mehr weiter gerechtfertigt werden müsse und könne (ebd. 94 f.). Ein Grund für unsere Ablehnung demütigender Akte ist demgemäß eine Intuition gegen Grausamkeit: »We have an understanding of social cruelty [...] that is prior to our understanding of dignity [...]. It is enough that we see how social cruelty is an attack on one's capacity to develop and maintain an *integral sense of self*.« (Sangiovanni 2017: 85 f.)³⁰

Die Selbstachtung von Menschen konstituiert sich gemäß dieser Interpretationen dadurch, ein Mensch zu sein (Margalit), ein bestimmtes

30 Ähnlich argumentiert Mari Mikkola: »[A]n act or a treatment is dehumanizing if and only if it is an indefensible setback to some of our legitimate interests, where this setback constitutes a moral injury.« (Mikkola 2016: 145) Sie orientiert sich zur Bestimmung dieser legitimen Interessen an Feinbergs Liste basaler Erfordernisse für Wohlergehen (ebd. 162).

Selbstverständnis zu haben, das mit der Fähigkeit verbunden ist, Zwecke zu setzen und Wert zuzuschreiben (Sangiovanni) beziehungsweise Selbstachtung wird als wertvoll verstanden, weil Menschen an ihr ein Interesse haben (Pollmann). Aus dieser Werthaftigkeit von Selbstachtung leiten Humiliationist*innen ab, dass es falsch sei, Menschen zu demütigen, weil Erniedrigungen die Bedingungen dieser Selbstachtung unterminieren (können): Wenn man Menschen erniedrigt und demütigt, führt man ihnen »absichtlich vor Augen [...], dass sie nicht zählen, dass man mit ihnen machen kann, was man will, dass sie Objekte sind, über die man beliebig verfügen kann.« (Schaber 2012b: 324) Doch aus dem Argument, dass Demütigungen, Erniedrigungen und entmenschlichende Akten moralisch problematisch sind, weil sie die (Bedingungen von) Selbstachtung verletzen, lässt sich nur ein rein *subjektivistisches* Kriterium gewinnen.³¹ Was, wenn jemand psychisch so stark und gefestigt ist, dass seine/ihre Selbstachtung auch durch schwere Demütigungen nicht verletzt wird oder wenn jemand aufgrund von schweren Depressionen über keinerlei Selbstachtung mehr verfügt?³² Gemäß einer strikten Auslegung des Humiliationismus wären Erniedrigungen gegenüber diesen Personen nicht moralisch falsch, was aber ein unbefriedigendes Ergebnis darstellt.³³ Würde im Sinn der Selbstachtung ist von *kontingenten* Bedingungen abhängig und außerdem der Schwierigkeit der *Partikularität* ausgesetzt. Doch statt dieses Problem einer willkürlichen Kontingenz zu diskutieren, binden einige Vertreter*innen der humiliationistischen Position ihren Begriff der verletzbaren Würde der Selbstachtung an ein rechtliches Verständnis der Unantastbarkeit von Würde zurück:³⁴ *Zusätzlich* zur Würde im eigentlichen Sinn (»dignity pro-

31 Christine Bratu nennt das ein »prima facie-Kriterium« dafür, sich in seiner Selbstachtung herabgesetzt zu sehen (Bratu 2019: 359).

32 Vgl. Bird 2013: 170.

33 Henning Hahn bezeichnet dieses Problem als »Paradox der Affizierbarkeit rationaler Selbstachtung« (Hahn 2008: 53). Wenn es keine guten Gründe dafür gibt, durch demütigende Handlungen in seiner moralischen Selbstachtung angetastet zu werden, dann müssen diejenigen als irrational angesehen werden, die sich dennoch durch Erniedrigungen beeinträchtigen lassen. Wenn es aber umgekehrt solche guten Gründe gibt, dann wären Demütigungen nicht problematisch und es könnte keine universale Rechtfertigung für moralische Selbstachtung aufgrund des eigenen Menschseins geben. Vgl. zu einem erhellenden Versuch, mit diesem Paradox umzugehen: Bratu 2019.

34 Michael Rosen diagnostiziert eine ähnliche begründungstheoretische Ausweichstrategie (jedoch in eine andere Richtung, indem Menschenwürde inhaltlich als Schutz eines Lebens in Würde bestimmt wird) in der verfassungsrechtlichen Praxis: »My suspicion is that, having left open the con-

per«) haben Menschen auch Menschenwürde (»human dignity«), die den Anspruch auf Schutz ihrer verletzlichen Würde bezeichnet:³⁵

»[E]s sind genau diese fundamentalen Schutzansprüche auf ein Leben in Würde, für die heute der Begriff der Menschenrechte steht. Unverlierbar sind diese Rechte nur in dem Sinn, dass man sie nicht verlieren kann, ohne dadurch zugleich auch der Gefahr ausgesetzt zu sein, die eigene Würde zu verlieren.«³⁶ (Pollmann 2010: 41 f.)

Gemäß dieser Lesart sind die Menschenrechte dadurch begründet, dass Menschen ein *Interesse* an der Wahrung ihrer Selbstachtung haben.³⁷ Diese Rechtfertigung bleibt allerdings partikular, denkt man nur an Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen, die möglicherweise über keine Selbstachtung verfügen.³⁸ Auch die Annahme eines kontrafaktischen, rein potenziellen Interesses aller Menschen an ihrer Selbstachtung würde eine reichlich schwache Rechtfertigung der Menschenrechte liefern.

Für einen nicht rein empirischen, sondern kontrafaktischen Selbstachtungsbegriff plädiert deswegen Julian Nida-Rümelin:³⁹ »Auch solchen Menschen gegenüber, denen ein verächtlicher, menschenunwürdiger Umgang nichts anhaben kann, sind wir zu einem menschenwürdigen Verhalten verpflichtet.« (Nida-Rümelin 2012: 142) Der Bezug auf die expressive Dimension von Menschenwürdeverletzungen ist zwar intuitiv plausibel, damit ist der Partikularitätseinwand jedoch nicht ausgeräumt, was Nida-Rüme-

tent of the idea of human dignity as a fundamental foundation for morality, those whose business it was to apply the concept of dignity in a legal context ended up giving it content by drawing on the very different concept of the dignified. [...] [B]ut [...] the quality of being dignified does not extend universally.« (Rosen 2012: 76 f.)

35 Für gewöhnlich wird dieses Begründungsverhältnis genau andersherum gedacht, nämlich dass Menschenwürde Geltungsgrund und Begründung der Menschenrechte sei.

36 Margalit hat ein ähnliches Verständnis des Zusammenhangs von Menschenrechten und Menschenwürde, das quer zum herkömmlichen Verständnis liegt. Menschenrechte »werden damit begründet, daß sie die menschliche Würde *schützen*.« (Margalit 2012: 50)

37 Vgl. zu einer Interessentheorie der Rechte Raz 1984.

38 Sicherlich geht es keinem der hier behandelten Autor*innen darum, Menschen, die (aktuell) nicht über die Fähigkeiten zur Selbstverfügung beziehungsweise Selbstachtung verfügen, ihren Menschenwürdestatus abzuspüren. Der Anspruch auf ein Leben in Selbstachtung heißt ja, so etwa Pollmann, dass Menschen in diesem Anspruch geschützt und gefördert werden müssen (vgl. Pollmann 2010: 42). Es bleibt jedoch unklar, wie ein Menschenwürdebegriff, in dessen Zentrum die Verwirklichung des Guts der Selbstachtung steht, Begründungsressourcen dafür anbieten kann, dass alle Menschen unhintergehbare Ansprüche haben, unabhängig von ihrem jeweiligen Potenzial zur Ausbildung von Selbstachtung.

39 So spricht Nida-Rümelin auch davon, dass der Begriff der Selbstachtung nicht mentalistisch verkürzt werden dürfe (Nida-Rümelin 2012: 136).

lin auch zugesteht: »[I]n diesem hier spezifizierten Sinne [können] weder Embryonen noch geistig schwer Behinderte noch Säuglinge Träger von Menschenwürde sein [...] da ihnen die Fähigkeit zur Selbstachtung abgeht.« (Ebd. 150 f.)

Daraus folgt bei ihm zwar keineswegs, dass Embryonen, Säuglinge und geistig »behinderte« Menschen ihren intrinsischen moralischen Status einbüßen, doch bedarf dieser dann alternativer Rechtfertigungsressourcen und muss zudem anders (und schwächer) verstanden werden als der Status der Menschenwürde. Durch diese Partikularisierung von Menschenwürde kann aber zum einen die rechtliche Bedeutung von Menschenwürde als eines universellen moralischen Status von Menschen nicht mehr abgebildet werden und zum anderen verliert der konstitutive Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten seine Geltung. Humiliationistische Positionen können also keine universale Begründung für Menschenwürde formulieren.

3. *Das Problem des Selbstachtungsansatzes, das Demütigungsverbot zu begründen.* Das Phänomen der Selbstachtung ist insofern kontingent, als es von subjektiven Bedingungen des jeweiligen Individuums und dessen psychologischen Voraussetzungen entscheidend geprägt ist. Selbst wenn eine Handlung als Menschenwürdeverletzung aufgefasst wird, muss sie nicht zwangsläufig die Selbstachtung der betroffenen Person beschädigen. Hinzu kommt noch eine andere Schwierigkeit der über das Konzept von Selbstachtung vermittelten Heuristik von Erniedrigungen und Entwürdigungen: Sie hängen nicht nur von den psychologischen Dispositionen des einzelnen Subjekts ab, sondern sind auch sozial und historisch kontingent.⁴⁰ Christoph Horn führt das Beispiel an, dass es in traditionellen Gesellschaften die Ehre eines Mannes verletzen kann, wenn die Frau einer Lohnarbeit nachgeht (Horn 2011: 36). Komplementär zu Fällen, in denen menschenwürderelevante Rechtsverletzungen vorliegen, die jedoch die Selbstachtung der betroffenen Person nicht tangieren, gibt es auch subjektiv empfundene Verletzungen von Selbstachtung, die keineswegs die Menschenwürde betreffen.

Außerdem hat ein Verständnis von Würde als sozial vermittelter Selbstachtung auch zur Konsequenz, dass die Würde eines Menschen von der Internalisierung ungerechter sozialer Strukturen berührt werden kann, etwa wenn Frauen die geringe Wertschätzung, die ihnen in patriarchalen Gesell-

40 Vgl. dazu Bratu 2019: 369.

schaften entgegengebracht wird, in ihr Selbstbild integrieren.⁴¹ Die Berufung auf die Würde der Frau bietet dann keine normativen Ressourcen mehr, um ihre Abwertung und soziale Ungleichheit als falsch und ungerechtfertigt kritisieren zu können. Aufgrund der sozial-historischen und gesellschaftsstrukturellen, mitunter auch ideologischen Bedingtheit von Selbstachtung ist es verkürzt, Würde und Selbstachtung gleichzusetzen. Auch der Rekurs auf das *Interesse* von Menschen an einem Leben in Selbstachtung und frei von Demütigungen als Grund von Menschenrechten reicht angesichts der Fragilität und Vulnerabilität von Würde als Selbstachtung nicht aus,⁴² um Würdeansprüche zu begründen. Denn dieses Interesse ist selbst verletzlich und zerstörbar. Mithin ist unklar, wie es kontrafaktisch für diejenigen rekonstruiert werden kann, die aktuell nicht darüber verfügen.⁴³ Die Vorbehalte, welche humiliationistische Theorien gegenüber einem moralischen Würdekonzept äußern, lassen sich in abgewandelter Form gegen sie selbst vorbringen. Wenn Margalit skeptisch gegenüber einem Menschenwürdebegriff ist, der deontologische Ansprüche und einen gleichen moralischen Status von Menschen rechtfertigt, weil er missbraucht werden und in Perversion der ursprünglichen Intention zu einem Grund der Verachtung von Menschen werden kann (Margalit 2012: 73), dann trifft derselbe Einwand auch den humiliationistischen Ansatz selbst. Denn dessen Kernargument lautet, dass Erniedrigungen dem Interesse von Menschen an physischer und psychischer Integrität zuwiderlaufen und deshalb falsch sind. Genau diese Begründung könnte man sinnverkehrt als Grund für Verachtung gegenüber denen geltend machen, die jegliches Interesse an sich selbst verloren oder niemals besessen haben. Paradigmatisch für jeglichen Verlust an Selbstachtung und des seiner »Würde« (in genau diesem Selbstachtungs-Sinn) beraubten Menschen steht die Figur des »Muselmanns« in den nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslagern, wie sie Primo Levi in *Ist das ein Mensch?* schildert:

41 Vgl. dazu das Kapitel *Five Faces of Oppression* in Young 2011.

42 Vgl. Sangiovanni 2017: 103.

43 Hannes Kuch äußert – wenn auch bezogen auf Würde als Wert – die Befürchtung einer elitistischen Idealisierung: »[T]his positive account of dignity (dignity as worth) may help to induce the very opposite of that at which it actually aims, resulting in contempt instead of respect. Indeed, praise for the »upright carriage« [der aufrechte Gang] (Bloch) can tacitly entail contempt for the broken human being.« (Kuch 2011: 41) Vgl. Bloch 1983. Diese Befürchtung gilt auch hinsichtlich des Verständnisses von Würde als Selbstachtung.

»Sie, die Muselmänner, die Untergegangenen, sind der Kern des Lagers: sie, die anonyme, die stets erneuerte und immer identische Masse schweigend marschierender und sich abschuftender Nichtmenschen, in denen der göttliche Funke erloschen ist und die schon zu ausgehöhlt sind, um wirklich zu leiden. Man zögert, sie als Lebende zu bezeichnen; man zögert, ihren Tod, vor dem sie keine Angst haben, weil sie zu müde sind, ihn zu begreifen, als Tod zu bezeichnen.« (Levi 2001: 112)

Nida-Rümelin hält dem Einwand der kulturellen und gesellschaftlichen Kontingenz von Demütigungserfahrungen und Selbstachtung entgegen, dass die für Menschenwürde konstitutive Selbstachtung *kontrafaktisch* verstanden werden müsse (Nida-Rümelin 2012: 142 f.). Er erachtet das Phänomen der Selbstachtung als zentral für die Bestimmung und Rechtfertigung von Menschenwürde: »Ein Menschenwürdebegriff, der sich vom empirischen Phänomen der Beschädigung von Selbstachtung vollständig absondern würde, wäre grenzenlos [... und] der Willkür unterschiedlicher normativer Theoriekonstruktionen weltanschaulicher und religiöser Prägungen ausgeliefert.« (Ebd. 145)

Jenseits der mangelnden Plausibilität der humiliationistischen Position hinsichtlich einer subjektiv-psychologischen Bedingtheit von Würdeverletzungen ist aber die Gleichsetzung von Würde und Selbstachtung schwierig, weil sie von sozialen und strukturellen Kontextfaktoren abhängig bleibt. Eine humiliationistische Heuristik von Menschenwürdeverletzungen unterliegt Kriterien, die nicht verallgemeinerungsfähig sind und auch im Fall einer kontrafaktischen Auslegung dazu tendieren, Menschen zu exkludieren, die zur Ausbildung von Selbstachtung (zeitweise) nicht in der Lage sind.

Im Gegensatz zu den bisher skizzierten Ansätzen macht Peter Schaber den deontologischen Charakter des (Menschen-)Würde Begriffs stark und versucht gleichzeitig, die Bedeutung von Selbstachtung für sein Konzept zu wahren. Anders als ein Großteil der humiliationistischen Theorien setzt Schaber Würde nicht mit der Realisierung oder Verkörperung von Selbstachtung gleich,⁴⁴ sondern versteht Würde als *Anspruch* und *Recht* eines jeden Menschen auf die *Bedingungen* von Selbstachtung. Eine zentrale Bedingung von Selbstachtung ist die Möglichkeit, selbstbestimmt über sich selbst

44 Pollmann verwendet den Begriff der Würde in einem doppelten Sinn und beschreibt zum Teil auch Würde als den *Anspruch* auf Selbstachtung. Dennoch liegt der Fokus seiner Interpretation eindeutig auf dem Verständnis von Würde als *aktualisierter Haltung der Selbstachtung*. In einem Aufsatz von 2010 bezeichnet er den *Anspruch* auf Selbstachtung nicht mehr als Teil der Würdesemantik, sondern versteht diesen Anspruch als menschenrechtlich gefasst (vgl. Pollmann 2010).

verfügen zu können. Erst die Möglichkeit der Selbstverfügung ermöglicht es, »ein Leben führen zu können, in dem sich die Person selbst ›achten‹ kann. Ein Leben in Würde ist folglich ein Leben, das mir die Selbstachtung ermöglicht« und meint spezifisch, »dass man sein eigenes Leben lebt und bestimmte Dinge nicht ›mit sich machen lässt‹.« (Schaber 2010b: 124) Dieses Recht auf Selbstachtung kann verletzt, aber nicht verloren werden (Schaber 2010a: 14). Würde als *Anspruch auf Selbstachtung* heißt deswegen mehr als einfach Träger*in von Ansprüchen zu sein: Es bedeutet, den Status einer normativen Autorität über sich selbst zu haben,⁴⁵ der von Anderen anerkannt werden muss (Schaber 2013: 60).⁴⁶

Die Interpretation von Würde im Sinne eines Status als normative Autorität, aus dem der *Anspruch* erwächst, von Anderen nicht in den Voraussetzungen dafür verletzt zu werden, in Selbstachtung leben zu können, vermeidet die *konzeptionelle Doppeldeutigkeit* des Würdebegriffs. Wenn Würde nicht mit Selbstachtung gleichgesetzt ist, sondern sich auf *Ansprüche* bezieht, deren Rechtfertigungsgrund der besondere Wert von Selbstachtung für Menschen ist, gerät der Partikularitätseinwand ins Wanken, denn moralische Ansprüche auf die *Bedingungen* von Selbstachtung können auch Menschen haben, die nicht oder kaum in der Lage sind, sich selbst zu achten.⁴⁷ Dennoch kann auch Schabers Würdebegriff nicht vollends den moralischen Gehalt von Menschenwürde einfangen, wie er im rechtlichen Kontext wirksam ist. Dort steht nicht primär im Fokus, von welchen *Bedingungen* die Selbstachtung eines Menschen abhängig ist, sondern welche Ansprüche *aller Menschen* unhintergebar sind und niemals verletzt werden dürfen. Der Fokus bei Schabers Konzept ist ein *monologischer*, auf das einzelne Individuum und die konstitutiven Bedingungen für dessen Selbstachtung gerichteter sowie ein *konsequentialistischer*, bei dem die Frage im Vordergrund steht, wie sich Menschenwürde in Bezug auf das *Gut* der Selbstachtung verstehen lässt.

Bisher hat die Analyse von Menschenwürde als moralisch und rechtlich relevanter Status deutlich gemacht, dass ein Verständnis, das auf Selbstach-

45 Vgl. Hahn 2008.

46 In neueren Publikationen bezeichnet Schaber Würde in dem Sinn, eine normative Autorität zu sein und Ansprüche auf Respekt an Andere erheben zu können, auch als »Status« (vgl. Schaber 2012a, 2014, 2017). Dennoch bleibt der Grundgedanke derselbe, auch wenn Schaber hier nicht mehr so sehr den Anspruch auf Selbstachtung in den Fokus rückt, sondern stärker auf den Status als eine normative Autorität abhebt.

47 Dieses Argument gleicht Nida-Rümelins Kontrafaktizitätsannahme.

tung als eigentlicher *Gehalt*, *Ziel* und *Zweck* menschenrechtlicher Ansprüche abzielt, aus mehreren Gründen unzureichend ist. Die Hauptgründe lassen sich anhand dreier Einwände zusammenfassen: 1. Der *Subjektivitätseinwand*: Es ist von individuell-psychologischen Umständen abhängig, welche Erfahrungen und Handlungen, ja welche Rechtsverstöße als Verletzung der eigenen Selbstachtung wahrgenommen werden. 2. Der *Partikularitätseinwand*: Jenseits der Abhängigkeit der Selbstachtung von psychologischen Dispositionen des Individuums mangelt es dem Humiliationismus an Universalität, da das Konzept der Selbstachtung zu anspruchsvoll ist und nicht alle Menschen einschließt. 3. Der *Kontingenzeinwand*: Die Selbstachtung von Menschen muss im Zusammenhang und in Relation zu sozial und historisch variablen Normen verstanden werden. Wenn Menschenwürde im Sinn einer *verkörperten Selbstachtung* gedeutet wird, würde das bedeuten, dass auch sie von faktisch in einer Gesellschaft oder Kultur herrschenden Normen abhängig ist, die ideologisch deformiert sein können.

Eine Möglichkeit, den Schwierigkeiten eines selbstachtungszentrierten Menschenwürdebegriffs konzeptionell zu begegnen, könnte darin bestehen, Selbstachtung gänzlich aus dem Menschenwürdebegriff auszuklammern, was Christoph Horn vorschlägt: »[U]nsere Rede von Menschenwürde [enthält] eine so tiefgreifende Spannung, dass wir uns für die Preisgabe einer der beiden Redeweisen entscheiden sollten.« (Horn 2011) Einen ähnlichen Vorschlag unterbreitet Rothhaar, der auf die rechtlich absurden Konsequenzen verweist, die entstehen, wenn Selbstachtung (und ihre Wahrung) den normativen Kern der Menschenwürde ausmacht.⁴⁸ Deshalb müsse klargestellt werden, »dass der ›humiliationistische‹ Menschenwürdebegriff nicht derselbe ist wie der rechtsbegründende und rechtsprinzipierende Menschenwürdebegriff der zeitgenössischen Rechtstexte.« (Rothhaar 2015: 249)

Diese Lösungsvorschläge sind nicht überzeugend. Denn die vollkommene Entkoppelung einer moralischen und rechtlichen Theorie der Menschenwürde von Bedingungen der Selbstachtung missachtet wichtige systematische Verflechtungen. Gerade von juristischer Seite ist die Verteidigung eines streng deontologischen Menschenwürdebegriffs an die ethische Vorstellung des »Potenzial[s] eines jeden Menschen, ein Leben in Fremd- und Selbstachtung zu führen« geknüpft (von Bernstorff 2013: 910). Auch in

⁴⁸ Viele (triviale) Beleidigungen könnten dann als Menschenwürdeverletzungen beschrieben werden.

Bezug auf die besonders vulnerable Integrität von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen ist das jeweils vorhandene Potenzial eines Lebens in Selbstachtung sehr ernst zu nehmen, wie Linda Barclay betont:

»What also matters is whether people with disabilities enjoy equal status with others, which is a type of dignity. Lacking basic entitlements can *undermine* dignity [...]. The dignity of people with disabilities is extremely *vulnerable*: its importance must be front and centre in any debate about justice.« (Barclay 2018: 1)

Ich schlage deshalb vor, den ethischen Gehalt der Würdesemantik und die Bezugnahme auf die (Bedingungen) von Selbstachtung nicht einfach aufzugeben, sondern konzeptuell klar von einem moralischen Menschenwürdeverständnis abzugrenzen.

Eine Verhältnisbestimmung von Menschenwürde und Würde als Selbstachtung

Die konzeptuelle Differenzierung zwischen *Würde* als verletzlicher Selbstachtung und *Menschenwürde* als unbedingtem Achtungsanspruch, der auch als Prinzip der Menschenrechte fungiert,⁴⁹ trägt der Tatsache Rechnung, dass beide Begriffsausprägungen einen jeweils anderen Anwendungskontext haben. Da die Realisierung von Selbstachtung von individuell-subjektiven und sozialpsychologischen Voraussetzungen sowie gesellschafts- und kulturspezifischen Normen abhängt, betrifft sie Fragen des guten und gelungenen Lebens, während Menschenwürde als Grundlage universal gültiger Ansprüche der *Sphäre der Moral* zuzuordnen ist. Diese begriffliche Differenzierung impliziert nicht, dass kein systematischer Zusammenhang zwischen Selbstachtung als verletzlicher Haltung der Würde und moralischer Menschenwürde besteht. Bestimmte objektivierbare moralische *Bedingungen* für Selbstachtung werden durch menschenwürderelevante Ansprüche geschützt; sie sind deswegen aber kein definierender Kernbestandteil der Menschenwürdesemantik oder Rechtfertigungs- oder Geltungsgrund der Menschenwürde. Menschenwürde als Anspruch eines jeden Menschen auf grundlegende Rechte, die ein Leben in Fremd- und Selbstachtung gewährleisten sollen, kann in einem streng deontologischen Sinn verstanden werden, als *moralisch unbedingt verpflichtender Anspruch*, ohne

49 Vgl. Gewirth 2009: 162.

dass die Relevanz von Selbstachtung als wichtiger Gegenstand menschlichen Interesses gelehrt werden müsste. Jedoch kann es *erstens* keinen moralischen oder rechtlichen Anspruch auf Selbstachtung, sondern nur auf dafür notwendige (aber nicht unbedingt hinreichende) *Bedingungen* geben und *zweitens* reicht das Interesse an einem Leben in Selbstachtung nicht für die Rechtfertigung von moralischen und rechtlichen Ansprüchen aus.⁵⁰

Da die *faktische Realisierung* moralischer Selbstachtung von Faktoren abhängt (individualpsychologische, soziale, historische), die durch eine universale Theorie der Menschenwürde nicht eingefangen werden können, differenziere ich konzeptionell zwischen den moralisch-deontologischen und ethischen Anteilen des Begriffs.⁵¹ Die dem anderen Menschen geschuldete Form unbedingter Achtung fasse ich als moralische *Ermöglichungsbedingung* für die Ausbildung einer Ethik der Selbstachtung auf. Die damit zusammenhängende Frage nach Pflichten gegenüber sich selbst und einer Moral der Selbstachtung verfolge ich hier nicht weiter, da sie aufgrund ihrer sozialen und psychologischen Bedingtheit prekär und fragil bleibt und der Verdacht einer paternalistischen und ideologischen Überformung nahe liegt.⁵² Das zeigt auch die feministische Kritik am Begriff der Würde. Problematisiert ist damit eine vergeschlechtliche Vorstellung menschlicher Würde beziehungsweise dessen, was als würdevoll gilt und was nicht. Wenn Würde zur »black box« wird, in der kulturelle Stereotype oder genderbezogene Vorurteile versteckt werden und ein männlich imprägnierter Blick eine normalisierende Deutung »würdigen« weiblichen Verhaltens vorgibt, verkehre sich das produktive Potential des Würdebegriffs, so Susanne Baer (vgl. Baer 2005: 576, 2009: 430, 458) und er werde zum Deckmantel anti-egalitärer und hierarchischer Gehalte.

50 Habermas' These, dass »auch die universalisierte Würde, die allen Personen gleichermaßen zukommt, die Konnotation einer *Selbstachtung*, die auf *sozialer Anerkennung* beruht, behält« (Habermas 2010: 350) ist insofern zuzustimmen, dass menschenwürderelevante Ansprüche bestimmte *Bedingungen* von Selbstachtung schützen.

51 Wo Menschen unter Bedingungen leben, die ihnen systematisch die Möglichkeit verstellen, sich selbst als Subjekte von Würde respektieren zu können, sieht Forst eine noumenale Entfremdung zweiter Ordnung am Werk (Forst 2017).

52 Natürlich gibt es Extremsituationen, in denen Menschen nicht dazu in der Lage sind, Anderen ein Minimum an moralischem Respekt entgegenzubringen (vgl. etwa Agambens Analyse der Konzentrations- und Vernichtungslager in Agamben 2003: Kap. 2). Das spricht aber für die Unmenschlichkeit dieser Umstände und nicht gegen eine unbedingte Achtungspflicht, die fortbesteht, auch wenn sie nicht eingelöst werden kann.

Eine spezifische Verkürzung des Würdebegriffs auf die Semantik der Selbstachtung führt bei Giorgio Agamben dazu, diesen gänzlich abzulehnen, wobei er Arendts Kritik radikalisiert. Ausgehend von der Fragilität der ethischen Würdedimension zweifelt er die Normativität von Menschenwürde überhaupt an:

»Tatsächlich hat sich der Muselmann in eine Zone des Menschlichen begeben [...], in der nicht nur Hilfe, sondern auch Würde und Selbstachtung nutzlos geworden sind. Wenn es aber eine Zone des Menschlichen gibt, in der diese Begriffe keinen Sinn haben, dann kann es sich bei ihnen um keine genuin ethischen Begriffe handeln. Denn keine Ethik darf sich anmaßen, einen Teil des Menschlichen auszuschließen, so unangenehm und schwer es auch sein mag, ihn anzuschauen.« (Agamben 2003: 55)

Die nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager haben einen Ort geschaffen haben, an dem es anmaßend wäre, Würde im Sinn von Selbstachtung einzufordern: »Stellen wir uns vor, die SS gewährte einem Prediger Zugang zum Lager und dieser versuchte die Muselmänner mit allen Mitteln von der Notwendigkeit zu überzeugen, auch in Auschwitz Würde zu bewahren. Die Geste dieses Menschen wäre widerwärtig [...].« (Ebd. 55) Allerdings legt sich Agamben in seiner Untersuchung ganz auf einen ethischen Würdebegriff fest und kommt deswegen zu der Schlussfolgerung, dass »Auschwitz das Ende und den Zusammenbruch jeder Ethik der Würde« bedeute (ebd. 60). Dennoch führt gerade diese radikale Ablehnung dazu, dass im Hintergrund seiner Überlegungen ein normativer Fluchtpunkt präsent bleibt, den er zwar niemals expliziert, der aber dennoch seine ganze Untersuchung zur Bedingung der Lager anleitet, ja anleiten muss und den er nur abwehrend benennt, wenn er Arendt zitiert mit: »Dieses hätte nicht geschehen dürfen« (ebd. 62) und ihr gar noch vorwirft, dieser Satz sei nicht frei von Ressentiment. Dieser bei Agamben stets mitschwingende normative Untergrund ist die moralische Forderung, der Entmenschlichung von Menschen zu widerstehen, eine Resistenz gegen alle Verfügungsmacht; er klingt an, wenn Agamben davon spricht, dass dem Muselmann nicht das Menschsein abgesprochen werden könne, denn das würde bedeuten »das Verdikt der SS zu akzeptieren, seinen Gestus zu wiederholen.« (Ebd. 55) Damit expliziert Agamben selbst ein Moment der Normativität des Menschseins: dass sie nämlich niemals auf das Faktische, Empirische am einzelnen Menschen reduziert und begrenzt werden kann, sondern in ihrer Überschüssigkeit darüber hinaus weist.

Für die moralische Unhintergebarkeit des Menschseins und die ihm inhärente Achtungsforderung – die bei Agamben unbenannt und unbenennbar ist⁵³ – schlage ich gegen seine Deutung vor, den Begriff der *Menschenwürde* beizubehalten, der nicht auf die Verwirklichung von Selbstachtung reduziert werden kann, sondern vielmehr für den Imperativ steht, dass Menschen niemals systematisch die Möglichkeit verstellt werden darf, eine solche entwickeln und bewahren zu können.

Menschenwürde bezieht sich somit auf den Achtungsanspruch von Menschen als Gleiche unter Gleichen; diese Achtung ist sozialontologisch gesehen zentral dafür, dass Menschen auch sich selbst als moralisch gleiche Autoritäten achten können, doch die tatsächliche *Verwirklichung* von Selbstachtung ist von vielfältigen empirischen Kontingenzen abhängig. Deswegen kann sie jenseits intersubjektiv zu gewährleistender struktureller Bedingungen nicht im gleichen Maß deontologisch gefordert sein kann wie die grundlegende Achtung vor dem anderen Menschen. Den Schutz von Selbstachtung als inhaltlichen Kern des Menschenwürdeverständnisses zu bestimmen, würde zu einem höchst paternalistischen Verständnis führen, wie es sich in dem »Zwergenweitwurfurteil« manifestiert: »Dem Einzelnen ein bestimmtes Würdeverständnis vorzuschreiben und es gegen seinen Willen zu schützen, würde gerade seine Würde verletzen.« (Kirste 2013a: 251, vgl. auch 257)

Außerdem ist durch die Fokussierung der Menschenwürdetheorie auf Fragen der Selbstachtung auch eine wichtige Anforderung gebrochen, die sich aus (verfassungs-)rechtlicher Perspektive stellt. Menschenwürde als basaler Verfassungsbegriff muss eine möglichst große Neutralität gegenüber weltanschauungsbezogenen und ethischen Fragen des guten Lebens wahren: »Geht man von der differenzgewährleistenden Funktion der Verfassung aus, die Pluralität der Menschen und ihrer normativen Weltzugriffe für die Alltagspraxis lebbar zu machen, dann bleibt nichts anderes als der Verzicht auf allzu starke, exklusive Erklärungsansätze.« (Rixen 2016: 590) Eine zu einseitige Fokussierung des Menschenwürdebegriffs auf Verwirklichungsmöglichkeiten von Selbstachtung könnte (neben der Exklusion von geistig schwer beeinträchtigten Menschen) dieses Gebot brechen, indem westlich geprägte Vorstellungen des guten Lebens privilegiert werden.

53 Adorno benennt den dahinter liegenden moralischen Imperativ, lehnt es aber ab, diesen diskursiv weiter zu begründen (Adorno 2008: 281, 358).

Menschenwürde als grundlegender Status von Menschen, der mit *moralisch* unhintergehbaren Ansprüchen und Pflichten verbunden ist, die auch in einem rechtlichen Kontext relevant werden, und *Würde* als *ethisch* zu verstehende Selbstbeziehung sind konzeptionell deshalb voneinander zu differenzieren. Rückbezogen auf das am Anfang dieses Kapitels skizzierte Würdeparadox bedeutet diese Differenzierung: *Verletzbar* ist die als ethisch bestimmte Würde in Form von verwirklichter oder »verkörperter« Selbstachtung, weil die individuelle Haltung und Verfassung der Würde durch intersubjektive Bedingungen, etwa durch Demütigungen oder Missachtung von Rechten angetastet oder zerstört werden kann – ein Extrembeispiel ist hier die Erfahrung der Folter und ihr Aufbrechen des menschlichen Selbstverhältnisses, wovon Améry Zeugnis ablegt. *Unverletzbar* ist dagegen die moralisch (und rechtlich) bestimmte Menschenwürde, da der Status der Menschenwürde deontologischen Charakter hat und unter keinen Umständen verlier- oder zerstörbar ist. So kann zwar die Integrität und das Selbstbild von kleinwüchsigen Menschen durch Weitwurfwettkämpfe beschädigt werden, niemals aber deren Status als gleiche Subjekte von Menschenwürde. Die Unbedingtheit des moralischen Respektanspruchs der Menschenwürde bildet eine zentrale *Bedingung* und *Voraussetzung* für die sozial angeleitete Entfaltung menschlicher Selbstachtung, erschöpft sich aber nicht in dieser.⁵⁴

Die Semantik von Menschenwürde als moralischer Begriff – Wert oder Status?

Im vorherigen Unterkapitel habe ich gezeigt, warum es systematisch und konzeptuell wichtig ist, zwischen einem *moralischen* Menschenwürdebegriff und einem *ethischen* Verständnis von Würde als Selbstachtung zu differenzieren. Im Folgenden konturiere ich den moralischen Begriff der Menschenwürde in seinem semantischen Gehalt genauer. Auf dieser Grundlage soll sein *universaler* Charakter umrissen und zudem deutlich werden, wie Men-

⁵⁴ Vgl. Alan Gewirth: »That all humans have inherent dignity is not disproved by the fact that some persons behave (or are treated) without empirical dignity, in that they are too raucous or obsequious or servile or lacking in self-control or otherwise »undignified«. Similarly, that all persons have human rights is not disproved by the empirical fact that some persons' human rights are violated.« (Gewirth 2009: 164)

schenwürde zur Rechtfertigung des *gleichen moralischen Status* und der *gleichen Achtungsansprüche* von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen fruchtbar gemacht werden kann.

Menschenwürde als grundlegender *moralischer* Begriff bezeichnet eine fundamentale Respektsforderung von Menschen aneinander und umreißt die Bedingung dafür, als Einzelne*r Selbstachtung entfalten zu können. Die Anerkennung dieses Achtungsanspruchs ist unbedingt gesollt, da sich in ihm eine fundamentale normative Autorität von Menschen manifestiert. Diese besteht darin, als gleich unter Gleichen zu zählen und unveräußerliche Rechte zu haben, denen reziprok Pflichten korrespondieren. Die Frage, wie der semantische *Gehalt* dieses moralischen Menschenwürdebegriffs konturiert werden kann, ist im moral- und rechtsphilosophischen Menschenwürdediskurs notorisch umstritten; die geläufigen Positionen lassen sich zuspitzen auf ein Verständnis von Menschenwürde als *Wert* und als *Status*. Ich werde diese beiden Ansätze sowie ihre jeweiligen konzeptuellen Schwierigkeiten diskutieren und argumentieren, dass aufgrund von schwerwiegenden systematischen Problemen des Wertansatzes Menschenwürde als *Status* zu verstehen ist, der mit grundlegenden *Ansprüchen* einhergeht.

Eine grundlegende Differenzierung des Bedeutungsgehalts von Menschenwürde betrifft die Frage, ob es sich um einen *evaluativen* oder einen *deontologischen* beziehungsweise *präskriptiven* Begriff handelt. Eine Deutung von Menschenwürde als *Wert* ist *evaluativ* zu verstehen, wohingegen die *Status*lesart ein *deontologisch-präskriptives* Konzept stark macht. Ein evaluatives Verständnis von Menschenwürde als absoluter und inhärenter Wert von Personen weist zwei gravierende Schwächen auf, nämlich ein *Supervenienz-Problem* und dasjenige einer *deontologischen Ableitungslücke*. Während bestehende Status-Konzeptionen von Menschenwürde für das zweite Problem eine Antwort anbieten, können sie das *Supervenienz-Problem* nicht lösen. Deshalb umreißt ich eine revidierte Version der Status-Konzeption, die bei einer relationalen Rechtfertigung der Menschenwürde ansetzt.

Menschenwürde – ein evaluativer oder deontologischer Begriff?

In der *rechtlichen* Verwendung des Menschenwürdebegriffs ist nicht klar, ob dieser in einem evaluativen Sinn, also als Wertbegriff, oder in einem deontologischen Sinn, das heißt als Status- und Normbegriff verstanden wird. Die deutsche Rechtsprechung bietet viele Beispiele für eine Auslegung im ers-

ten Sinn, deutlich wird das in einer Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Luftsicherheitsgesetz aus dem Jahr 2006. Dort heißt es über das von Seiten des Staates veranlasste Abschießen von Passagierflugzeugen im Fall einer Entführung durch Terrorist*innen: »Eine solche Behandlung missachtet die Betroffenen als Subjekte mit *Würde* [...]; indem über ihr Leben von Staats wegen einseitig verfügt wird, wird den [...] Flugzeuginsassen der *Wert* abgesprochen, der dem Menschen um seiner selbst willen zukommt.« (BVerfGE 115, 118, 154 [2006]; Hervorh. R.S.) Jedoch lässt sich in der rechtlichen Praxis auch eine Verwendungsweise ausmachen, die ein deontologisches Verständnis von Menschenwürde als Status nahelegt.⁵⁵ In derselben Urteilsbegründung zum Luftsicherheitsgesetz heißt es: »Schlechthin verboten ist damit jede Behandlung des Menschen durch die öffentliche Gewalt, die dessen *Subjektqualität*, seinen *Status als Rechtssubjekt*, grundsätzlich in Frage stellt [...], indem sie die *Achtung des Wertes* vermissen lässt, der jedem Menschen um seiner selbst willen, kraft seines Personseins, zukommt [...].« (BVerfG 115, 118, 153 [2006]; Hervorh. R.S.) Hier nimmt ein und derselbe Satz auf die Menschenwürde sowohl im Sinn eines *Status* als Rechtssubjekt als auch im Sinn eines zu achtenden *Werts* Bezug. Es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine stilistische Variation, die semantisch keine großen Unterschiede zeitigt. Denn aus philosophischer Sicht ist es sehr wohl bedeutsam, ob etwas einen *Wert* oder einen *Status* bezeichnet. Die Semantik des Begriffs der Menschenwürde verschiebt sich entscheidend, je nachdem ob er *evaluativ* oder *deontologisch* interpretiert wird: »Es gibt nicht nur eine Kluft zwischen Sein und Sollen, sondern auch einen Hiatus zwischen Werten als etwas Evaluativem und Rechten als etwas Normativem beziehungsweise Deontischem.« (Steinfath 2017: 277)⁵⁶ Zuweilen wird Menschenwürde in einem deontologischen Sinn nicht nur als *Status*, sondern auch als *Prinzip* beschrieben.⁵⁷ »Die Menschenwürde ist zwar kein höchstes Denk-, wohl aber ein höchstes Moral- und Rechtsprinzip, ein höchstes Sollen.« (Höffe 2002b:

55 Dieter Birnbacher bestreitet, dass es sich bei Menschenwürde um ein rein deontologisches Konzept handeln könne (Birnbacher 2013: 170).

56 Vgl. Zylberman 2016b: 323 f.

57 Diese Verwendungsweise von »Prinzip« unterscheidet sich von einem rechtlichen Verständnis von Menschenwürde als oberstem Verfassungsprinzip. Zu der Unterscheidung von Würde als Recht, Norm oder Prinzip vgl. Düwell 2014: 28 ff.

114) Gemeint ist, dass die Menschenwürde keine *empirische Wirklichkeit* bezeichnet, sondern eine *moralische Forderung* (vgl. ebd. 117 f.).⁵⁸

Von grundlegender Bedeutung ist die Differenzierung zwischen *evaluativen* und *deontologischen* Begriffen, da ein Wert nicht notwendigerweise mit Rechten und Handlungspflichten verbunden ist und umgekehrt deontologische Termini nicht automatisch Werturteile beinhalten:

»The basic idea behind the distinction, which is a generalization of the traditional opposition between value and duty, is that there is a difference between terms that are used to assess the worth of things and to express states such as approval or disapproval, on the one hand, and terms that are used to tell us what to do and not to do, on the other.« (Tappolet 2013: 1791)

Entscheidend ist diese Unterscheidung zwischen Menschenwürde als Wert oder Status aus zwei Gründen. Einerseits fällt die Beantwortung der Frage, welche Pflichten daraus folgen, dass Menschen Würde haben, vor dem Hintergrund eines deontologisch-präskriptiven Verständnisses anders aus als vor dem Hintergrund einer evaluativen Interpretation. Andererseits variiert in Abhängigkeit davon der Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten.

1. Für die Frage, welche Pflichten, Rechte und Handlungsnormen aus dem Konzept der Menschenwürde folgen, ist relevant, ob sie als *Wert* oder *Status* verstanden wird: Während mit einem moralischen oder rechtlichen Status präskriptive Ansprüche und Anforderungen, das heißt Rechte und Pflichten assoziiert sind, ist dies in Bezug auf Werte nicht klar. Das Beispiel eines Kunstwerks illustriert diesen Punkt: Nur weil ein Gemälde einen bestimmten (ästhetischen) Wert besitzt, folgen daraus noch keine Rechte des Gemäldes oder Pflichten ihm gegenüber. »There is certainly no agreement on the question of whether one can infer deontic propositions from evaluative propositions, or vice versa, evaluative propositions from deontic propositions.« (Tappolet 2013: 1792) Es ist mindestens unklar, welche Rechte und Rechtsansprüche sich daraus ergeben, über den *Wert* der Menschenwürde zu verfügen oder wozu dieser Wert Andere verpflichtet.

2. Wenn Menschenwürde als *Wert* Probleme evoziert, weil unklar ist, was deontologisch aus einem solchen Wert folgt, wird dieser problematische Zu-

⁵⁸ Besonders befremdlich ist in diesem Zusammenhang, dass Höffe kurz darauf von Würde als absolutes Wert spricht (vgl. Höffe 2002b: 121).

sammenhang auch für das Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten virulent:

»[D]er Weg von der Würde als Wert zu einem fundamentalen moralischen Anrecht und den Menschenrechten [ist] völlig ungesichert. Selbst wenn wir dem Menschen einen intrinsischen und herausgehobenen Wert zugestehen würden, wäre offen, was daraus für den Umgang mit ihm zu folgen hätte.« (Steinfath 2017: 277)

Die moralische Grundlage von Menschenrechten wird oft so interpretiert, dass aus dem Zukommen von Menschenwürde grundlegende Anspruchsrechte von Menschen folgen, die Dritte, insbesondere staatliche Autoritäten, verpflichten. Dieser begründungstheoretische Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten wird verständlich, wenn Menschenwürde im Sinn eines Status ausgelegt wird, der die Autorität mit sich bringt, *berechtigte* Ansprüche erheben zu können:⁵⁹

»Die Anerkennung der Menschenwürde besteht aber in nichts anderem als in dem Bekenntnis zur Idee der Menschenrechte. Der normative Gehalt der ›Menschenwürde‹ besteht in der Forderung, dass jeder Mensch überhaupt Mitglied einer politischen Ordnung und als solcher von dieser Ordnung als Träger grundlegender Ansprüche zu achten ist.« (Menke 2012: 145)

Während die Status-Lesart nahelegt, dass Menschenwürde eine grundlegende Form von *Rechtssubjektivität* bedeutet, ist diese Implikation im Fall eines Wert-Verständnisses der Menschenwürde nicht gegeben.

Menschenwürde als evaluativer Wert-Begriff?

Sowohl in der moral- als auch in der rechtsphilosophischen und juristischen Diskussion wird Menschenwürde als inhärenter, absoluter und abwägungsresistenter *Wert* von Menschen gedeutet. Ein von Charles Beitz formuliertes Desideratum an den Menschenwürdebegriff lautet: »Any conception of human dignity of normative interest will have to include a ›value‹ element« (Beitz 2013: 283), da Konzeptionen, die bei Würde als einem Status oder Respektsanspruch ansetzen, systematisch zu dünn seien, um einen substanziellen Beitrag zum Verständnis von Menschenrechten liefern zu können. Meist berufen sich die Vertreter*innen dieses Verständnisses

⁵⁹ Vgl. Feinberg 1970: 252.

auf Kants Menschenwürdebegriff, dessen angeblicher Wert-Charakter in zentralen Formulierungen Ausdruck findet wie:

»[D]as aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen *Wert*, d.i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d.i. Würde.« (GMS, AA IV: 435; Hervorh. R.S.)

»Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde, d.i. unbedingten, unvergleichlichen *Wert* haben [...].« (GMS, AA IV: 435; Hervorh. R.S.)

»Achtung [...] ist also die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menschen, d.i. eines *Werts*, der keinen Preis hat, kein Äquivalent [...].« (MS, AA VI: 139; Hervorh. R.S.)

Doch allein aufgrund von Kants Verwendung des Terminus »Wert« ist keineswegs klar, ob damit tatsächlich ein evaluatives Menschenwürdekonzept bezeichnet ist. Was genau ist mit der Redeweise von Würde oder Menschenwürde als eines besonderen Werts, der allen Menschen gleichermaßen zukommt, gemeint? *Nicht* gemeint sein kann damit eine Aussage über das *Gutsein* aller Menschen: »If equal value means that all people are equally good, then it is obviously mistaken. There are people that act and are morally better than others.« (Gisbertz 2018b: 203, Fn. 5) Vielmehr ist etwas *Wertvolles* bezeichnet, das einer bestimmten Behandlungsweise bedarf.

Auch wenn die jeweiligen Ausarbeitungen des Wert-Verständnisses der Menschenwürde in verschiedenen systematischen Hinsichten voneinander abweichen, sind ihnen einige wesentliche Charakteristika bei dem Versuch, das *spezifisch* Wertvolle der Menschenwürde einzufangen, gemeinsam. Diese geteilten Merkmale einer Bestimmung von Menschenwürde als Wert sind mindestens: 1. dessen Inhärenz, 2. dessen Absolutheit, 3. die Supervenienz auf die menschliche Vernunft oder Moralfähigkeit und 4. deontologische Konsequenzen, also bestimmte Pflichten oder Handlungsgebote, die aus dem Wert der Menschenwürde folgen.

Die Inhärenz der Menschenwürde

Inhärenz der Menschenwürde meint die Idee, dass diese Menschen nicht zugeschrieben oder zuerkannt wird,⁶⁰ sondern ihnen unabänderlich und unverlierbar zukommt; Inhärenz bildet mithin einen Gegenbegriff zu *Kontinenz*. In der Präambel der UN-Menschenrechtserklärung von 1948 ist die Re-

⁶⁰ Das steht im Gegensatz zu einer konstruktivistischen Wert-Lesart. Vgl. Thomä 2013: 211.

de von der »inherent dignity [...] of all members of the human family«, was in der deutschen Übersetzung mit »angeboren« wiedergegeben wird.

Auf die Frage, *auf welche Weise* dem Menschen der inhärente Wert der Würde innewohnt, gibt es im Menschenwürdediskurs verschiedene Antworten. Eine Möglichkeit ist, den Wert der Menschenwürde als etwas zu betrachten, das keiner weiteren Begründung oder Rechtfertigung bedarf. John Tasoulas bezieht sich auf die Vorstellung einer menschlichen *Natur*, welcher der Wert der Würde inhärent sei: »[H]uman dignity inheres in a human being from the moment of their coming into existence as an individual human being until their death [...]. [W]hat matters is the possession of a human nature.« (Tasioulas 2013: 305) Systematisch schwierig daran ist die Annahme einer »menschlichen Natur«, deren genauere Spezifizierung unklar ist – ob sie etwa empirisch oder metaphysisch zu verstehen ist – und die leicht zum Vorwurf eines Speziesismus führen kann. Eine andere Deutungsmöglichkeit besteht darin, die Inhärenz des Würde-Werts an bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten des Menschen beziehungsweise Menschseins zu koppeln: »[D]ignity signifies a kind of intrinsic worth that belongs equally to all human beings as such, constituted by certain intrinsically valuable aspects of being human.« (Gewirth 2009: 162) Darauf komme ich bei der Diskussion einer *Supervenienz* von Würde zurück.

Die Absolutheit der Menschenwürde

Dass der Wert der Menschenwürde *absolut* ist, meint, dass er nicht einfach einen Wert unter anderen darstellt, sondern den schlechthin höchsten Wert oder aber einen Wert, der sich kategorial von anderen Werten unterscheidet.⁶¹

Oft bezeichnet Absolutheit in bioethischen und rechtlichen Kontexten auch die Abwägungsresistenz der Menschenwürde.⁶² Damit »sind die Grenzen einer Sphäre bezeichnet, die der Verfügung eines anderen absolut entzogen bleiben muss.« (Habermas 2010: 352) Der Wert des Menschen, seine Würde, kann gemäß diesem Verständnis nicht mit anderen Werten verrechnet oder gegen sie abgewogen werden: »[T]he worth of persons is an independent and self-sufficient end, not reducible to any other kind of value (the

61 Arthur Schopenhauer bezweifelt, dass ein Wert überhaupt absolut sein könne; vielmehr handle es sich dabei um einen Relationsbegriff. Vgl. Schopenhauer 2007: 65.

62 Vgl. kritisch dazu Birnbacher 2015: 172.

advancement of welfare, reduction of suffering, the realization of the human telos, and so forth).« (Bird 2013: 154 f.) Daraus wird in der Rechtsdogmatik die Schlussfolgerung gezogen, dass der Würdewert des einen Menschen nicht (quantitativ) gegen den Würdewert des anderen Menschen abgewogen werden könne. Im Fall des Luftsicherheitsgesetzes wurde der absolute Charakter des Würdewerts in Form einer Abwägungsresistenz vom Bundesverfassungsgericht so gedeutet, dass entführte Passagierflugzeuge nicht abgeschossen werden dürfen, um einer viel größeren Anzahl an Menschen das Leben zu retten, da mit einem solchen staatlichen Handeln die Menschenwürde der Flugzeuginsassen einer Abwägung unterzogen werde (vgl. BVerfGE, 115, 118, 154 [2006]).⁶³

Wenn Würde dagegen als absolute »Grenze« staatlichen Handelns verstanden wird (vgl. von Bernstorff 2013: 912), kann es nicht mehr um die Absolutheit des Würdewerts gehen; gemeint ist dann vielmehr der absolute *Anspruch*, der aus diesem Wert folgt, womit wiederum *deontologische* Implikationen verbunden sind.

Die Supervenienz der Menschenwürde auf Eigenschaften und Fähigkeiten

Wenn Menschenwürde als inhärenter und absoluter Wert gedeutet wird, stellt sich die Frage, worin dieser Wert besteht und warum er dem Menschen zukommt. Bei einem Kunstwerk sind es bestimmte ästhetische Eigenschaften, die ihm seinen künstlerischen Wert verleihen. Analog werden auch in Bezug auf den Wert der Menschenwürde wertverleihende Eigenschaften oder Fähigkeiten diskutiert, die dazu geeignet sind, den absoluten und sich von anderen Werten kategorial unterscheidenden Wert der Menschenwürde zu begründen. Dass (Menschen)würde als Wert verstanden und in Eigenschaften oder Fähigkeiten verankert sein muss, wird in der Debatte immer wieder ohne weitere Erklärung vorausgesetzt: »Würde bedarf als superveniente Größe einer Fundierung in nicht nur deontischen (auf Handlungen bezogenen), sondern evaluativen (wertbezogenen) Eigenschaften.« (Birn-

⁶³ Jochen von Bernstorff vertritt die Ansicht, dass es im Fall der Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts zum Luftsicherheitsgesetz nicht primär darum gehe, dass die Würde von Menschen nicht gegeneinander abgewogen werden dürfe, sondern um eine Einschränkung staatlicher Eingriffsoptionen auf Maßnahmen, die verfassungskonform sind: Eine Abwägung »Würde gegen Würde« finde gar nicht statt. Vielmehr werde der Vorrang der staatlichen *Achtungspflicht* gegenüber der menschlichen Würde vor der entsprechenden *Schutzpflicht* konstatiert (von Bernstorff 2008: 25).

bacher 2017: 46) Ähnlich artikuliert Achim Lohmar eine »offensichtliche[] Wahrheit über den Begriff der Menschenwürde: Menschenwürde ist ein Wertbegriff und kein deontischer Begriff.« (Lohmar 2017: 97) Doch nicht nur die Frage danach, warum Würde einen evaluativen Wert bezeichnet, bleibt in der Debatte unzureichend beantwortet. Auch das Charakteristikum der *Supervenienz*,⁶⁴ also die Annahme, dass der Wert der Würde auf spezifischen Eigenschaften aufruht, ist nicht unproblematisch. Denn es steht im Widerspruch zu der *Inhärenz* der Menschenwürde, wenn diese ontologisch gedeutet wird, was viele Rechtstexte nahelegen. Christopher McCrudden vertritt die Ansicht, dass verschiedene rechtliche Deutungen von Menschenwürde die Gemeinsamkeit einer ontologischen These aufweisen, dass nämlich jeder Mensch *allein aufgrund seines Menschseins* als Träger*in eines intrinsischen Werts aufgefasst wird (McCrudden 2008: 679). Wenn aber das Menschsein ausreicht, um Subjekt der Menschenwürde zu sein, ist unklar, warum noch spezifische Fähigkeiten und Eigenschaften hinzukommen müssen, aufgrund derer Menschen über Würde verfügen. Dennoch ist die Ansicht, dass Menschenwürde als supervenient auf bestimmten Eigenschaften gedacht werden muss, im philosophischen und rechtswissenschaftlichen Diskurs derart prominent, dass deren argumentative Schwachstellen genauer in den Blick kommen sollen. Die Dekonstruktion dieser Begründungsfigur ist auch deshalb angezeigt, weil sie in Hinblick auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen exkludierend ist und oft eine Aberkennung ihrer Menschenwürde impliziert.

Ich diskutiere hier nicht alle in der gegenwärtigen Debatte präsenten Möglichkeiten dafür, welche menschlichen Eigenschaften eine Begründungsfunktion für den Wert der Menschenwürde einnehmen können, sondern konzentriere mich auf diejenigen, die in der Literatur am prominentesten diskutiert werden, nämlich menschliche *Autonomie*, *Vernunftbegabung*

64 Vgl. zum Begriff der *Supervenienz* moralischer Begriffe R.M. Hare: »[T]he moral adjectives, etc. differ from most other adjectives in the following way: we call a thing ›red‹, for example, because of its redness and nothing else; it could be similar in every other way and yet not be red. But when we call a person ›good‹ or an act ›right‹, we call them good or right because they have certain other characteristics – for example, an act is called wrong because it is an act of promise-breaking, or good because it is the act of helping a blind man across a road. The intuitionists sometimes express this feature of moral adjectives by saying that they are the ›names‹ of ›consequential‹ or ›supervenient‹ properties.« (Hare 1960: 125) Eine Analyse von *Supervenienz* im Kontext von moralischem Status findet sich bei Waldron 2017: 62 ff.

und *Selbstreflexivität*.⁶⁵ Den Würde-Wert als supervenient zu bezeichnen, meint die Annahme, dass er dem Menschen nicht ohne Weiteres zukommt, sondern von spezifischen Eigenschaften und Kapazitäten abhängig ist. Prominente Vertreter*innen dieser Position sind James Griffin, Alan Gewirth, Christine Korsgaard und Thomas Christiano.

1. *Die Position von James Griffin*. Griffin geht es vor allem um eine adäquate Begründung der Menschenrechte.⁶⁶ Er ist zwar grundsätzlich skeptisch gegenüber dem Begriff der Menschenwürde,⁶⁷ deutet ihn aber als supervenientes Wertkonzept. Die menschliche Würde ist bei ihm in der Fähigkeit begründet, das eigene Leben selbstbestimmt zu entwerfen: »What we regard as giving dignity to human life, is our capacity to choose and to pursue our conception of a worthwhile life.« (Griffin 2013: 44) Diese Fähigkeit spezifiziert er als »normative agency« (ebd. 45): Gemeint ist unsere Autonomie im Sinn einer »capacity to recognize good-making features of human life, both prudential and moral, which can lead to the appropriate motivation and action.« (Ebd. 156) Diese rationale und moralische Autonomie verleihe dem Menschen den Wert der Würde; dabei nimmt Griffin bezüglich der Frage nach der empirischen Variabilität dieser Autonomie einen Schwellenwert an, ab dessen Erreichen dem/der Träger*in der Würdewert zukommt: »This autonomy is a threshold notion, with a fairly low threshold. Most adult human beings have this capacity to the degree that confers ›dignity‹ and ›worth‹.« (Ebd. 156) Die Menschen, die diesen Schwellenwert nicht erreichen, bezeichnet Griffin als »borderline cases«, also Grenzfälle (ebd. 45). An anderer Stelle spricht er diesen »Grenzfällen« explizit die Menschenrechte ab: »I am inclined to conclude that human rights should not be extended to infants, to patients in an irreversible coma or with advanced dementia, or to the severely mentally defective.« (Ebd. 95)⁶⁸ Er begründet die Aberkennung damit, dass diese Menschen nicht über normative Handlungsfähigkeit

65 Der Gedanke, dass dem Menschen *aufgrund* seiner Autonomie der Wert der Würde zukommt, wird oft auf Kant zurückgeführt. Vgl. Korsgaard 1996b: Kap. 4, Rosen 2012, Wood 1999: Kap. 4. Ob Kant tatsächlich als Gewährsmann dieser Lesart von Menschenwürde gelten kann, werde ich im nächsten Kapitel diskutieren.

66 Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung: Forst 2010.

67 Vgl. Griffin 2013: 21.

68 Darauf folgt der scheinbar obligatorische Hinweis darauf, dass diese Position natürlich nicht impliziert, dass wir keine Verpflichtungen gegenüber diesen Menschen hätten – diese Verpflichtungen werden jedoch nicht weiter ausgeführt (Griffin 2002: 95).

verfügen würden, von der gemäß seiner Theorie Menschenwürde und Menschenrechte abhängen.

2. *Die Position von Alan Gewirth.* Ähnlich wie Griffin geht Gewirth zunächst davon aus, dass Würde nicht als ontologische Eigenschaft von Menschen verstanden werden könne: »[H]uman dignity is so far viewed not as directly an ›objective‹ or ontological feature or characteristic of human beings but, rather, as supervenient on such features.« (Gewirth 2009: 168) Er bezeichnet ähnlich wie Griffin Vernunft und Willensfreiheit als den Würdewert begründende Eigenschaften (ebd.). Jedoch hat seine Argumentation eine andere Struktur als diejenige Griffins, da es ihm vornehmlich um die *Selbstreflexivität* von normativen Akteur*innen geht. Sein Begründungsgang weist folgende Form auf: Als unserer selbst bewusste Handelnde schreiben wir den Zwecken, die wir verfolgen, Wert zu. Als *Urheber*innen* dieser Wertzuschreibung haben wir selbst Wert oder Würde, denn in unserer Reflexion auf uns selbst als Handelnde erkennen wir, dass unsere Intentionalität (»purposiveness«) der Grund von Werthaftigkeit überhaupt ist: »Now there is a direct route from this ascribed worth of the agent's purposes to the worth or dignity of the agent himself. For he is both the general locus of all the particular purposes he wants to attain and also the source of his attribution of worth to them.« (Ebd. 169)⁶⁹ Handlungsfähigkeit (»agency«), verbunden mit der Zweckgerichtetheit des Handelns (»purposiveness«) sind seiner Ansicht nach entscheidend dafür, dass Menschen ein Würdewert zukommt, den sie in ihrer Selbstreflexion als notwendige Implikation ihres freien Akteur*innen-Seins erkennen. Dieser Würdewert sei die Widerspiegelung eines »characteristic of human purposive action that every agent must attribute to himself or herself.« (Ebd.) Gleichzeitig müsse der/die Handelnde in einem Analogieschluss auch allen anderen Akteur*innen, die über das Vermögen der Zwecksetzung und intentionalen Handlungsfähigkeit verfügen, den Wert der Würde zuschreiben (ebd.). Den Wert der Würde deutet Gewirth proportional zum tatsächlichen Grad der normativen Handlungsfähigkeit von Menschen:

»Where human beings are not normal even in th[e] minimal sense, the attribution of dignity and rights to them must follow what I have elsewhere called the Principle of Propor-

⁶⁹ Ausführlicher in Gewirth 1995.

tionality according to which the having of rights is proportional to the degree to which humans and other entities have the abilities of agency.« (Ebd. 171)

Gewirth betont, dass diese Ungleichheit von Würde und Rechten letztlich in einer gleichen Relevanz der Freiheit und des Wohlergehens aller Menschen gründe (ebd.), dennoch lässt seine Darstellung Zweifel am *inhärenten* Charakter der Menschenwürde aufkommen, den er eigens herausstellt (ebd. 162): Es ist schwer nachvollziehbar, wie Würde gleichzeitig als inhärent und abstufbar vorgestellt werden kann; dieser Zusammenhang erschließt sich nur dann widerspruchsfrei, wenn es nicht um die Würde des Menschen, sondern um die Würde des/der einzelnen *Handelnden* geht,⁷⁰ womit die Universalität des Menschenwürdebegriffs aufgegeben werden müsste.

3. *Die Position von Christine Korsgaard.* In eine ähnliche Richtung wie Gewirths Deutung, die bei der Werthaftigkeit des Menschen als zwecksetzendem Wesen ansetzt, geht Korsgaards Theorie,⁷¹ die als »regress reading« von Kants Würde- und Autonomiebegriff bezeichnet wird.⁷² Korsgaard unternimmt den Versuch zu klären, warum bei Kant Wesen, die sich selbst Zwecke setzen, der besondere Wert der Würde zukommt. Sie rekonstruiert Kants Argument folgendermaßen: Wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, also ein unbedingt gültiges Moralgesetz, dann muss es auch notwendige oder unbedingt wertvolle Zwecke geben, auf die uns dieser kategorische Imperativ verpflichtet. Dieser unbedingt wertvolle Zweck – ein Zweck von absolutem Wert – ist bei Kant die Menschheit in der Person eines/einer Jeden.⁷³

Der erste Schritt von Korsgaards Argument ist es, zu bestimmen, was eine Zwecksetzung von reiner Willkürlichkeit unterscheidet und was sie zu einer *guten* Zwecksetzung macht. Kants Antwort darauf lautet: Es ist die Vernunft, welche Zwecksetzungen von willkürlichen Entscheidungen abhebt und sie zudem zu guten Zwecken macht (Korsgaard 1986: 190). Zu differenzieren ist dabei, ob ein Zweck nur *relativ* in Bezug auf einen anderen Zweck gut ist oder ob er *unbedingt* gut ist und prinzipiell für jeden vernünftigen Willen einsehbar (ebd. 191). Es gilt – so der zweite Schritt

70 Vgl. ausführlicher zu Gewirths Position: Beyleveld 2014, Düwell und Göbel 2017.

71 Ähnlich wie Korsgaard argumentiert Allen Wood, vgl. Wood 1999: 129 ff.

72 Vgl. Christiano 2008: 110, Sangiovanni 2017: 36.

73 Diese Argumentationsform, die analytisch nach den Bedingungen der Möglichkeit des Kategorischen Imperativs fragt, nennt Korsgaard in Anlehnung an Kant »regressiv« (Korsgaard 1986: 192).

von Korsgaards Argument – zu bestimmen, was als *unbedingt wertvoller oder guter Zweck* gelten kann, der allgemein vernünftig einsehbar ist. Korsgaard bezieht sich in ihrer Antwort darauf auf den Prozess des *Zwecke-Setzens*:

»Kant's answer [...] is that what makes the object of your rational choice good is that it is the object of a rational choice. That is, since we still *do* make choices and have the attitude that what we choose is good in spite of our incapacity to find the unconditioned condition of the object's goodness in this (empirical) regress upon the conditions, it must be that we are supposing that rational choice itself makes its object good. His idea is that rational choice has what I will call a value-conferring status.« (Ebd. 196)

In der Bestimmung des unbedingt wertvollen Zwecks muss auf den performativen *Akt der Zwecksetzung* und die/den *Zwecksetzende/n* zurückgegangen werden, die/der alle Zwecke erst hervorbringt. Damit erreicht Korsgaard den dritten Schritt ihres Arguments, indem sie den unbedingt und absolut wertvollen Zweck als denjenigen bestimmt, der in einer reflexiven Wendung dem/der Zwecksetzenden selbst zukommt. Die Selbstzweckhaftigkeit des/der Zwecksetzenden ist in ihrer Lesart gleichbedeutend mit der *Menschheit in der Person eines/einer Jeden*. Diese verpflichtet uns, so Korsgaard, zu unbedingtem Respekt vor der vernünftigen Natur als Zweck an sich selbst, die eine notwendige Bedingung dafür sei, dass es überhaupt Werthaftigkeit geben kann: »To play this role, however, rational nature must itself be something of unconditional value – an end in itself. This means, however, that you must treat rational nature wherever you find it (in your own person or in that of another) as an end.« (Ebd. 197)

Als *Quelle* der Werthaftigkeit aller Zwecke hat die vernünftige Natur selbst unbedingten Wert und erfordert Respekt. Mit der *evaluativen* Bestimmung von Selbstzweckhaftigkeit als grundlegendem Wert ist gleichzeitig ein *deontologisch-präskriptiver* Anspruch der Achtung verbunden. Korsgaards Deutung von Würde als unbedingtem oder letztem Wert knüpft an Griffins und Gewirths Vorschläge an, diesen Wert als normative Handlungsfähigkeit zu verstehen, geht aber in entscheidender Hinsicht darüber hinaus. Wir haben Korsgaard zufolge nicht lediglich *Einsicht* in unsere Würde als notwendige *Implikation* freier, rationaler Akteurhaftigkeit, sondern wir können Zwecke in unserem Handeln überhaupt nur deswegen als gut und erstrebenswert beurteilen und danach handeln, weil wir diese Zweckhaftigkeit als Quellen von Normativität allererst *stiften* und damit unbedingt

wertvolle Zwecke-an-sich *sind*.⁷⁴ Vernünftige Wesen *generieren* durch ihre Tätigkeit des Zwecke-Setzens erst Wert, wobei in dieser performativen Verwirklichung selbst der begründungstheoretische Ankerpunkt von Normativität ausgemacht wird. Der Akt der Stiftung von Normativität wird zu ihrem letzten Grund.

4. *Die Position von Thomas Christiano*. An der regressiven Lesart von Würde als Wert im Anschluss an Kant – also die Rückführung des Würdewerts auf die Fähigkeit vernünftiger Wesen, Normativität überhaupt hervorzubringen – wurde massiv Kritik geübt; etwa von Christiano,⁷⁵ der zwei problematische Punkte benennt: Zum einen impliziere dieser Ansatz, dass es keine objektiven Werte jenseits von Wünschen und Entscheidungen des/der Zwecksetzenden gebe, zum anderen bleibe unklar, wie genau eine Übertragung des Werts von der zwecksetzenden Person auf den Zweck erfolge (Christiano 2008: 112). Der erste Einwand ist nur dann problematisch, wenn man eine wertrealistische Position vertritt; aus Sicht eines konstruktivistischen Ansatzes erweist er sich als hinfällig. Interessanter ist der zweite Einwand, denn er impliziert umgekehrt die Frage, warum aus der Bestimmung als zwecksetzendes Wesen notwendigerweise die Zuschreibung eines unbedingten Würdewerts folgt:

»I don't see how [the capacity for rational choice filtered by the moral law] can confer value on the desires or on their objects. As a consequence, the value conferring character of rational nature must remain in doubt. Furthermore, it is hard to see how such a being can have dignity. What is there to admire or respect here?« (Ebd. 113)⁷⁶

Nicht einmal dann, wenn wir zugestehen, dass die vernünftige Natur des Menschen einen Zweck an sich darstellt, ist damit schon impliziert, dass sie die Quelle alles Guten bildet (ebd. 116). Christiano spielt mehrere Möglichkeiten durch, darauf eine zufriedenstellende Antwort zu finden; da dieser Versuch scheitert, verwirft er die regressiv-lesende Lesart von Würde als Wert, die

74 Korsgaard sagt in einem späteren Aufsatz zu der Frage, ob es sich dabei um einen *intrinsic* oder einen *zugeschriebenen* Wert handle: »Attribute to ourselves« is deliberately ambiguous here. At the time I wrote »Kant's Formula of Humanity«, I was inclined to think of the argument as establishing that humanity has something like intrinsic value. Later I decided that on Kant's view, all value must be conferred by valuing agents, or, to put it a different way, that valuing is prior to value.« (Korsgaard 2021: 188, Fn. 3)

75 Vgl. Sangiovannis Kritik (Sangiovanni 2017: 37–50).

76 Vgl. Bird 2013: 170.

in der Fähigkeit zur Zwecksetzung wurzelt, und argumentiert für ein alternatives wertrealistisches Verständnis: »[T]he humanity [dignity] of a person is that person's capacity to recognize, appreciate, engage with, harmonize with and produce intrinsic goods. It is in virtue of this feature of human beings, that they bring something unique and distinctive to the world and that they have a dignity worth of respect.« (Ebd. 121) Zwar gesteht Christiano zu, dass Menschen auch wertschöpfend sein können; entscheidend ist aber ihre Fähigkeit, Werthaftigkeit zu *erkennen*. Aufgrund der Befähigung, Wert in der Welt anzuerkennen und zu befördern, sei die Rationalität und Autonomie des Menschen wertvoll (ebd. 123).

Christianos eigener Entwurf in Replik auf Korsgaards regressiven Rechtfertigungsansatz ist nicht überzeugend: Er führt einen Wertrealismus ein, für dessen Überlegenheit gegenüber Korsgaards konstruktivistischem Ansatz er keine stichhaltigen Gründe hat, und reproduziert eine problematische Begründungsfigur von Korsgaard auf anderer Ebene. Während er bezweifelt, dass die menschliche Befähigung zur Zwecksetzung notwendigerweise impliziere, dass der Mensch als Quelle jeglicher Zwecksetzung selbst Zweck-an-sich und unbedingt wertvoll sei, funktioniert sein eigenes Argument in gewisser Parallelität zu Korsgaards Deutung. Es besagt, dass die menschliche Fähigkeit zur Erkenntnis und Produktion von Werthaftigkeit den Grund dafür bildet, dass dem Menschen als vernünftigen Wesen Würde zukommt. Warum jedoch die Fähigkeit zur *Erkenntnis* von wertvollen Zwecken und deren Vermehrung eine kategorial bessere Rechtfertigungskraft als die Befähigung zur aktiven *Zwecksetzung* entfaltet, begründet er nicht eigens.

Gemeinsam ist allen vier Supervenienz-Deutungen von menschlicher Würde, dass trotz Differenzen in der Argumentation das Zweck-an-sich-Sein des Menschen und sein Würde-Wert *ausgehend von besonderen individuellen menschlichen Fähigkeiten beziehungsweise Eigenschaften begründet* wird: Würde kommt dem Menschen zu, weil er eine ausgezeichnete Befähigung hat, sei es seine normative Handlungsfähigkeit (Griffin), seine selbstreflexiv erkannte Zweckgerichtetheit (Gewirth), seine Stiftung von Zweckhaftigkeit (Korsgaard) oder sein Erkennen von Werthaftigkeit (Christiano). In diesem Sinn superveniert die Würde des Menschen auf diesen besonderen Befähigungen und ist von ihnen abhängig.

Das Supervenienz-Verständnis von Menschenwürde als Wert wirft mindestens vier fundamentale Probleme auf: Erstens lassen sich Zweifel anmelden, ob mit den dargestellten Ansätzen hinreichend gerechtfertigt ist, *inwiefern* die jeweilige Spielart der menschlichen Autonomie und Zwecksetzungs-

fähigkeit tatsächlich einen höchsten Wert namens Würde begründet oder beinhaltet. Zweitens gibt es Schwierigkeiten bei der Vereinbarkeit der Inhärenz von Würde einerseits und ihrer Supervenienz auf einer ausgezeichneten menschlichen Befähigung andererseits. Drittens mangelt es einem strikten Verständnis von Supervenienz an *Universalität*, denn es gibt immer Menschen, die über die entsprechende autonome und vernünftige Befähigung (aktuell) nicht verfügen. Für Kinder ist dieses Problem mit dem Verweis auf ein Potenzial, das sich erwartbarerweise verwirklichen wird, wohl lösbar; schwieriger ist es im Fall von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen. Schließlich bleibt unklar, wie aus dem besonderen Wert der Würde Pflichten und Rechte abgeleitet werden können.

1. *Zur Begründung der Supervenienz-Relation.* Fraglich bleibt bei der Herleitung eines absoluten Werts oder eines Zweck-an-sich-Seins des Menschen aufgrund seiner Autonomie, Vernunftbegabung, Willensfreiheit oder Zwecksetzungsfähigkeit, *warum* diese Begabungen einen Wert verleihen,⁷⁷ der sich zudem kategorial von allen anderen Werten unterscheidet. Trotz dieser Unklarheit ist die Annahme einer würdewertbegründenden Eigenschaft oder Fähigkeit weitverbreitet: »Any plausible theory of dignity should be able to explain *why* some psychological capacity or set of capacities gives beings that bear it an absolute and unconditional worth that is not only higher but also incommensurable with the value of all other things in the world.« (Sangiovanni 2017: 15; Hervorh. R. S.) Diese Forderung an sich ist zweifelhaft, denn es ist keineswegs klar, dass eine solche Begründungsrelation überhaupt möglich ist. Nicht beantwortet wird die Frage »wieso Menschen aufgrund irgendwelcher Eigenschaften überhaupt einen Wert haben sollen.« (Steinfath 2017: 277) Dieses Skepsis wird von Gewirth selbst formuliert:

»[A]ll humans have inherent dignity« is not a proposition of the same kind as »all humans have reason and free will«; instead, the former is an evaluative statement that is justified on the basis of the latter, descriptive or factual statement. But since supervenience is held to be a contingent relation, in that what supervenes is not entailed or logically necessitated by that on which it supervenes, how is the supervenience of dignity on reason and free

77 Zweifel lassen sich auch bezüglich der Frage anmelden, wie Vernunft und Rationalität den unbedingten Wert des Menschen begründen können, da sie ein dialektisches Umschlagsmoment hin zur A-Moralität enthalten können (vgl. Pollmann 2010: 31). Die *faktische Ausübung* der Fähigkeit zur Zwecksetzung kann nicht der Grund eines Würdewerts sein.

will compatible with the alleged necessity and universality of inherent human dignity?» (Gewirth 2009: 168)

Die Verteidiger*innen der regressiven Begründungsstrategie (zu denen Gewirth selbst gehört) würden in Replik darauf antworten, dass der besondere Wertcharakter des Menschen, sein Zweck-an-sich-selbst-Sein darauf beruht, die *Quelle* und der *Grund* aller Zwecke und Wertzuschreibungen zu sein und zwar nicht auf eine willkürliche Weise, sondern unter Beachtung eines Imperativs der Verallgemeinerbarkeit, dessen Verbindlichkeit vernünftig erkannt und anerkannt werde (so zumindest Korsgaard im Anschluss an Kant). Doch diese Rechtfertigung erklärt nicht, dass der Instanz, die *wertgenerierend* ist – auch wenn dies nach einem vernünftigen und selbstgegebenen Gesetz erfolgt – *selbst* Wert oder gar unbedingter Wert zugeschrieben werden muss: »[D]er bloße Umstand, dass etwas, dem ein Wert von etwas anderem bestimmt wurde, nur einen – eben durch die wertzuweisende Instanz – bedingten Wert aufweist, rechtfertigt selbstverständlich nicht den Umkehrschluss, dass der wertzuweisenden Instanz ein unbedingter Wert zukomme.« (Rothhaar 2015: 167 f.) Eine wertgenerierende Autorität zu sein reicht nicht aus, um selbst über absoluten Wert im Sinn von Würde zu verfügen.⁷⁸

2. *Zu dem Inhärenzproblem.* Wie bei Gewirth deutlich wird, sind die *Inhärenz* von Würde als Wert und ihre *Supervenienz* auf wertbegründenden Eigenschaften oder Fähigkeiten nicht miteinander kompatibel. *Entweder* wird Würde als Wert verstanden, welcher dem Menschen inhärent zukommt; *oder* aber er superveniert auf bestimmten Eigenschaften und ist nicht mehr als inhärent vorstellbar. Dem könnte man mit der Regress-Lesart entgegenhalten, es handle sich bei Würde gar nicht um einen supervenienten evaluativen Wert, sondern *als* Quelle von Normativität sei der Mensch *intrinsisch* wertvoll. Dann bleibt jedoch immer noch ein anderes Problem bestehen, nämlich dasjenige der Universalität: Der Wert der Würde kann gemäß der regressiven Lesart nicht allen Menschen zukommen, denn nicht alle Menschen sind in gleicher Weise dazu in der Lage, sich autonom Zwecke zu setzen und Werthaftigkeit in diesem Sinn hervorzubringen.

⁷⁸ Vgl. zur Kritik am Regress-Ansatz Darwall 2006: 233.

3. *Zu dem Universalitätsproblem.* Die grundsätzliche Schwierigkeit eines Wert-Verständnisses, wie sie mit großer Regelmäßigkeit immer wieder in der philosophischen Debatte aufkommt, ist seine Partikularität:

»Liegt nicht ein alter Trugschluß darin, daß man zunächst Menschenwürde und daraus abgeleitete Menschenrechte auf die Personalität des Menschen gründet, diese aus seiner Vernünftigkeit und Freiheit herleitet, dann aber die Personwürde allen Exemplaren der Spezies homo sapiens zuerkennt, auch denjenigen, die diese Eigenschaften offensichtlich gar nicht besitzen, Embryonen, kleinen Kindern, Deblen, schwer Geisteskranken?« (Spaemann 1987: 305)

Das Wert-Verständnis von Würde steht vor dem Dilemma, diesen »Trugschluß« entweder zu vollziehen, oder aber Menschen mit schwerwiegenden kognitiven Beeinträchtigungen aus dem Kreis der Menschenwürdesubjekte zu exkludieren: »A persistent criticism of the Kantian conception of dignity is that it ultimately grounds dignity in autonomy, but autonomy is not truly universal in scope, for it restricts dignity to those human beings who are actively capable of exercising their rational agency [...].« (Zylberman 2016a: 205) Wenn wir die tatsächliche Ausübung der Fähigkeit, Zwecke zu setzen und Normativität allererst zu stiften, als Grund des Würdewerts bestimmen, kann nicht mehr sinnvollerweise von universaler Menschenwürde gesprochen werden: »[D]ie Anhänger der Idee, dass sich die Würde einer typisch personalen ›Fähigkeit‹ verdankt, sind im Irrtum. [...] Warum [...] sollte man hier dann noch von ›Menschenwürde‹ und nicht etwa von ›Personenwürde‹ sprechen?« (Menke und Pollmann 2007: 146)

Ein Kernproblem des Wertansatzes ist, dass der Supervenienzgedanke auf *faktische, empirische* Merkmale abhebt. Dafür bietet auch die regressive Lesart wie bei Korsgaard und Gewirth keine zufriedenstellende Lösung. Denn diese stellen sich die Handlungsfähigkeit und die Tätigkeit der rationalen Zwecksetzung als *tatsächlich aktualisierte* Vermögen vor, wodurch Würde eine partikuläre Deutung erfährt, also nicht allen Menschen gleichermaßen zukommt.⁷⁹ Ob die Annahme einer *Potentialität* dieser Vermögen bei der Lösung des Universalitätsproblems hilfreich sein kann, ist fraglich, denn dafür müsste geklärt werden, inwiefern ein Wert auf einer *potenziellen* Eigenschaft supervenieren kann; außerdem sind damit bestimmte

⁷⁹ Vgl. Bielefeldt 2011: 49, Bird 2013: 167, Dürig 1956: 125, Forst 2016a: 17, Forst 2016b: 31, Ladwig 2010: 62, Sangiovanni 2017: 46, Steinfath 2017: 277, von Bernstorff 2014: 283.

anthropologische Prämissen über die menschliche Natur oder das Wesen des Menschen verbunden, die ihre eigenen Probleme haben.⁸⁰

Eine grundsätzliche systematische Schwierigkeit, die mit dem Versuch assoziiert ist, Würde von bestimmten Fähigkeiten oder Eigenschaften abhängig zu machen, betrifft auch die Perspektivierung eines solchen Vorhabens. Wer aus einer neutral gesetzten philosophischen Warte darüber reflektiert, wem Menschenwürde zukommt und wem nicht, maßt sich bereits eine normative Autorität an, die selbst nicht eigens begründet ist. Felix Welti spricht in diesem Kontext von einer »Definitionsabhängigkeit«, die zu der Frage führt, wer über würderelevante Eigenschaften und ihr Vorliegen entscheiden sollte (Welti 2005: 389). Die Philosoph*innen? Dann ließe sich der Vorwurf des »Speziesismus«, den Jeff McMahan und Peter Singer erheben, aber auch in Gestalt eines Hyper-Rationalismus gegen sie selbst und ihre Zunft wenden, um eine Privilegierung von vernünftiger Reflexion zu kritisieren. Einer solchen Definitionshoheit der Philosophie im Zu- und Absprechen moralischer Gleichheit und menschlicher Würde gilt es zu widerstehen. Gegen eine damit verbundene Autoritätsanmaßung und Hypostasierung der eigenen vernünftigen Fähigkeit sollte die Philosophie vielmehr Möglichkeiten erkunden, die Universalität menschlicher Gleichheit und Achtungswürdigkeit argumentativ zu rekonstruieren.

4. *Deontologische Implikationen von Menschenwürde als Wert.* Die systematischen Schwächen, die den Supervenienzansatz betreffen, wirken auch bezüglich der Frage nach den deontologischen Implikationen des Würdewerts fort. Joseph Raz argumentiert, dass der Grund für den Respekt, den wir Menschen schulden, ihr Wert sei: »Regarding what is of value, be it instrumental or intrinsic, there is a universal reason for everyone to respect it, which is the minimal form of engagement with value.« (Raz 2001: 164) Damit ist es – so zumindest Raz – möglich, aus einem evaluativen Wert eine deontologische Pflicht abzuleiten. Raz geht aber davon aus, dass der Respekt vor Menschen sich auf andere Weise auf deren Wert bezieht als etwa der Respekt vor einem Kunstwerk auf dessen Wert:

»If respect for people differs from respect for works of art this is partly because the value of people differs from the value of works of art. It is also because people [...] have a sense

80 Vgl. Hofmann 1993: 9.

of their own identity, a sense that they are of value, and therefore are hurt by disrespect, a fact which lends special stringency to duties of respect for people.« (Ebd. 170)

Mit dieser Argumentation revidiert Raz die Annahme, der Wert sei *Grund* für unsere Respektspflichten gegenüber anderen Menschen. Wenn er sich darauf bezieht, dass Menschen durch mangelnden Respekt verletzt werden, benennt er zwar die Relevanz von intersubjektiver Anerkennung für die Ausbildung von Selbstachtung, aber gibt keineswegs schon ein Argument dafür, dass aus dem Wert der Würde Achtungspflichten ableitbar sind.

Im direkten Schluss von einem Wert auf daraus folgende Ansprüche liegt eine Begründungslücke: Aus der Annahme eines Werts lassen sich nicht unmittelbar Pflichten und Rechte gewinnen. Dieses systematische Problem besteht auch bezüglich der Deutung von Menschenwürde als *Wert*. So ist auch Korsgaards Argument, aus der besonderen *Werthaftigkeit* von Zwecksetzenden folge, dass diese als Zwecke-an-sich geachtet werden müssten, durch eine problematische Bezugnahme auf evaluative Tatsachen belastet. Es handelt sich um ein »wrong kind of reasons«-Problem: »[T]he intrinsic value of persons appears insufficient to ground a moral obligation of respect.« (Zylberman 2017: 922)⁸¹ Wenn sich aber aus der Menschenwürde die unbedingte Pflicht zur Achtung von Menschen und fundamentale Rechte ableiten lassen sollen, ist ihre Deutung als Werteigenschaft systematisch schwierig: »Die[...] Annahme [es handle sich bei Menschenwürde um eine (*Wert*-)Eigenschaft] halten wir für abwegig. Denn es ist nicht nur völlig unklar, wie sich der Besitz einer solchen Eigenschaft selbst begründen lassen könnte, sondern auch, inwiefern sie eine moralische Forderung fundieren könnte.« (Düwell und Göbel 2017: 64, Fn. 6)⁸²

Dieses Problem einer begründungstheoretischen Lücke wird auch in der *rechtlichen* Behandlung von Menschenwürde sichtbar. Eine gängige verfassungs- und menschenrechtliche Verständnisweise von Menschenwürde besagt, dass diese ein absoluter Wert sei,⁸³ der staatlichem Handeln absolute Grenzen auferlegt: »A basic minimum content of the meaning of human dignity can be discerned: that each human being possesses an intrinsic worth

81 Ariel Zylberman bezieht sich auf Darwall, der mit dem »wrong kind of reasons problem« den Kategorienfehler bezeichnet, moralische Verpflichtungen mittels Kriterien der Wünschbarkeit oder des Interesses der Betroffenen zu begründen (Darwall 2006: 16).

82 Vgl. zu dieser Kritik Tasioulas 2013: 302.

83 Menschenwürde als absoluter Wert meint etwas anderes als Menschenwürde als oberster Verfassungswert oder als oberstes Verfassungsprinzip (vgl. dazu von Bernstorff 2008: 30).

that should be respected, that some forms of conduct are inconsistent with respect for this intrinsic worth, and that the state exists for the individual not vice versa.« (McCrudden 2008: 723) Der Verfassungsrechtler Günter Dürig spricht demgemäß vom »sittlichen Wert [...] der Menschenwürde«, von einem »Eigenwert« (Dürig 1956: 117), dem eine »Seinsgegebenheit« zugrunde liege: »Jeder Mensch ist Mensch kraft seines Geistes, der ihn abhebt von der unpersönlichen Natur und ihn aus eigener Entscheidung dazu befähigt, seiner selbst bewußt zu werden, sich selbst zu bestimmen und sich und die Umwelt zu *gestalten*.« (Ebd. 125) Aus diesem Wert folgt nach Dürig ein fundamentaler Anspruch, nämlich ein Unterlassungsanspruch auf »Nichtantasten« und »Achten« (ebd. 117 f.).⁸⁴ Auch hier ist die analysierte Gedankenfigur wirksam, auf der Grundlage eines eigenschafts- und kompetenzbasierten Werts deontologische Pflichten abzuleiten – aus verfassungsrechtlicher Sicht besteht diese Verpflichtung primär für den Staat seinen Bürger*innen gegenüber: »Art. 1 GG statuiert nach dem Verfassungsgericht in Verbindung mit den Einzelgrundrechten absolute Grenzen staatlichen Handelns.« (Von Bernstorff 2008: 23)⁸⁵ Es wird von rechtlicher Seite jedoch nicht ausbuchstabiert, wie sich diese präskriptiv zu verstehende, absolute Grenze staatlichen Handelns aus einem evaluativ verstandenen Wert ableiten lässt.

Die angeführten Argumente nähren Zweifel daran, ob ein evaluativer Wert-Begriff den Achtungsanspruch der Menschenwürde einlösen kann. Es ist daher ratsam, konzeptuelle Alternativen der semantischen Ausgestaltung von »Menschenwürde« heranzuziehen, welche die mit ihr umrissene moralische Verpflichtung und Begründung von Menschenrechten besser erfassen können. Karl-Heinz Ladeur und Ino Augsberg schlagen eine Deutung von Menschenwürde vor, welche die Bezugnahme auf eine eigenschaftsbasierte Werthaftigkeit vermeidet. Im Ausgang von Luhmanns Systemtheorie bestimmen sie die Funktion des Menschenwürdebegriffs für das Recht als einen »Unverfügbarkeitstopos«, der eine »juristisch operabel gemachte Widerständigkeit« ins Rechtssystem einführe, »eine Figur, die sich ihrer normativen Idee zufolge dem totalisierenden Zugriff aller sozialen Subsysteme entgegenstellt.« (Ladeur und Augsberg 2008: 15) Damit finde ein »re-entry des Individuums in die Abgeschlossenheit der funktional diffe-

84 Die rechtliche Deutung der Menschenwürde vom Unterlassungsvorgang her, wie sie Dürig unternommen hat, ist auf massive Kritik gestoßen (vgl. Goos 2009: 26 ff.).

85 Interessant ist, dass die Absolutheit des Würdewerts nicht einmal ein Pendant im Lebensrecht des Menschen findet (von Bernstorff 2008: 29).

renzierten Systeme« statt (ebd. 32) und das Menschliche als Unverfügbares unterminiere so beständig die Funktionalität des Rechts und halte dieses hinsichtlich ihres Worum-willen offen. Es besteht keine Notwendigkeit, diesen Gedanken der Unverfügbarkeit des Menschen als *Wert* zu konzeptualisieren, der auf spezifischen Eigenschaften beruht; vielmehr trifft die grundgesetzliche Ausformulierung des Menschenwürdegedankens gerade »keine metaphysische Festlegung über das Wesen des Menschen«, sondern es handelt sich um eine rechtspraktisch sinnvolle Konstruktion (ebd. 11 f.).⁸⁶ Mit diesem Verständnis von Menschenwürde als *Unverfügbarkeit* sind wichtige Konsequenzen für ihre *Universalität* und die Frage deontologischer Pflichten und Rechte impliziert: Wenn das Menschliche keiner näheren Qualifizierung bedarf, um für das Recht und dessen Zugriff als »unverfügbar« zu gelten, sind auch Argumentationen zur Supervenienz von Würde hinfällig. Auf die Frage nach deontologischen Implikationen ist deshalb eine andere Perspektive möglich als sie von einem Wertverständnis geboten wird: »[D]ie Suche nach einem ›Kern‹ des Menschlichen, dessen Würde an jedem einzelnen Individuum in der gleichen Weise beobachtbar wäre, führt [...] in Aporien z. B. bei der Bestimmung der Würde schwerstbehinderter Menschen.« (Ebd. 21)

Diese Überlegungen machen deutlich, dass der unverfügbare und absolute Charakter der Menschenwürde, der auch für eine verfassungs- und menschenrechtliche Perspektive entscheidend ist, nicht als Wertbegriff gedeutet werden muss.⁸⁷ Eine Alternative zu Würde als Wertbegriff bietet eine Statuslesart.

Menschenwürde als Statusbegriff

Der altrömische Terminus der *dignitas* bezeichnet einen sozial herausgehobenen Rang oder Status, der mit bestimmten Pflichten und Rechten assoziiert ist. Jeremy Waldron bezieht sich in seiner Rekonstruktion des modernen Menschenwürdeverständnisses auf diese antike Tradition und vertritt

⁸⁶ Zwar sprechen Ladeur und Augsberg auch von Würde als Wert und betonen die Vorteile dieses Wertdenkens, doch ist diese Bestimmung für ihr Verständnis von Menschenwürde als Unverfügbarkeitstopos weder notwendig noch zentral (vgl. Ladeur und Augsberg 2008: 9, Fn. 19). Vgl. zu den Schwierigkeiten einer werttheoretischen Lesart aus rechtlicher Perspektive Goos 2009: 24.

⁸⁷ Vgl. zur Unverfügbarkeit der Menschenwürde von der Pfordten/Gisbertz-Astolfi 2022.

die These, dass es sich bei dem modernen Menschenwürdebegriff um die Universalisierung und Egalisierung eines ursprünglich hierarchischen Konzepts handle. Ein originär *soziales* Verständnis von Status wurde, so seine genealogische These, durch ein *normatives* abgelöst:⁸⁸ »[T]he modern notion of *human* dignity involves an upwards equalization of rank, so that we now try to accord to every human being something of the dignity, rank, and expectation of respect that was formerly accorded to nobility.« (Waldron 2012: 34)⁸⁹ Mit dieser ideengeschichtlichen Deutung verknüpft Waldron die Annahme, dass Menschenwürde nun einen universalen normativen *Status* bezeichnet, mit dem grundlegende *Rechte* verbunden sind und der von Anderen Achtung verlangt (ebd. 19). Diese deontologischen Implikationen können, so Waldron, mittels eines Status-Verständnisses besser eingefangen werden als auf Grundlage eines Wert-Begriffs der Menschenwürde: »The thing to do with something of value is promote it or protect it, perhaps maximize things of that kind, at any rate to treasure it. The thing to do with a ranking status is to respect and defer to the person who bears it.« (Ebd. 25)⁹⁰ Auch bezüglich der Probleme der Supervenienz und der Universalität ist das Status-Konzept vielversprechender:

»Würde ist [...] kein Wert-, sondern ein Statusbegriff. Für eine Begründung der Universalität der Menschenwürde bedeutet das: Sie muss nicht den universalen *Besitz* einer Wertgemeinschaft, sondern die universale *Geltung* eines moralisch-praktischen Urteils oder Prinzips aufzeigen – des Prinzips nämlich, dass es moralisch geboten ist, jeden Menschen als einen Träger von Würde zu achten.« (Düwell und Göbel 2017: 64; Hervorh. R.S.)

Die Konzeptualisierung von Menschenwürde als ein Status klingt auch bei einigen Rekonstruktionen eines kantischen Wert-Verständnisses an, etwa bei Christiano. Kurz nachdem er Würde als Wert bestimmt hat (Christiano 2008: 103), heißt es in seiner Argumentation: »[D]ignity is a property connected with the moral status of a thing and it must be a fairly basic status.« (Ebd. 104) Auch bei Korsgaard kommt in jüngerer Zeit diese Status-Komponente stärker zum Vorschein: »Sometimes valuing something has nothing

88 Vgl. dazu Menke: »[G]erade deshalb, weil die Würde des Menschen unabhängig von seinem [sozialen] Status ist, weil der Mensch also *über* seinem [sozialen] Status steht, [ist] er *in* seinem Status als gleicher zu achten [...]. Genau dafür braucht er Rechte.« (Menke 2012: 148)

89 Diego Rossello befürchtet, die Universalisierung des *nobilitas*-Gedankens könne selbst weitere Ausschlüsse hervorbringen: One »should remain vigilant of the political agenda of aristocracy for all, like Waldron's, when it risks turning the human family into new Bourbons or Tudors, at the expense of the underdog of other forms of life« (Rossello 2017: 765, vgl. auch 755 f.).

90 Vgl. zur Kritik an Waldrons Status-Verständnis: Bird 2013: 156 f., Zylberman 2018: 743 f.

to do with placing it within an evaluable domain: it just has to do with treating it as normative in some positive way, as making some kind of a claim on you.« (Korsgaard 2021: 182) Die Behandlung als etwas »Normatives«, von dem ein Anspruch ausgeht, ist das Spezifikum eines moralischen oder rechtlichen *Status*. Korsgaard macht diese Verschiebung in ihrer Rekonstruktion Kants ganz explizit: »I now think Kant means something a little different. He means that we regard humanity or the power to determine ends as a property that confers a certain kind of normative standing, and with it certain normative powers, on the being who has it.«⁹¹ (Ebd. 183) Sie schlägt vor, das Wert- und das Statusverständnis von Menschenwürde zusammenzuführen: »The two ways of thinking about the value of humanity [...] may be combined if we suppose that we are to regard our normative standing *itself* as the valuable property in question.« (Ebd. 31) Es ist jedoch schwer nachvollziehbar, wie ein Status gleichzeitig eine wertvolle Eigenschaft sein kann, ohne dass nicht wiederum die oben besprochenen Probleme eines evaluativen Verständnisses der Menschenwürde virulent werden.

Derek Parfit deutet – Korsgaards Kant-Interpretation nicht unähnlich – den Wert der Würde als Statusbegriff um: Er unterscheidet zwischen zwei Arten von Werten, nämlich Dingen, die evaluativ wertvoll sind, wie beispielsweise Kunstwerke, und »supreme values«, auf die man angemessen reagiert, indem man sie respektiert (Parfit 2011: 535 ff.). Solch ein »supreme value« ist nun laut Parfit gar nicht mehr evaluativ zu verstehen: »Kant means that all rational beings have a kind of value that is to be respected, since these beings ought to be treated only in certain ways. This value is a kind of *status*, or [...] moral standing.« (Ebd. 462) Dann aber ist es verwirrend, weiterhin von Menschenwürde als einem Wert zu sprechen, wenn gar kein evaluativer Begriff, der eine (intrinsisch) wertvolle Eigenschaft bezeichnet, gemeint ist.⁹² Und auch die Berufung auf Kants Terminologie ist in dieser Hinsicht kein hilfreiches Argument, denn Kant spricht zwar von Würde als Wert, aber er bestimmt diesen Wert niemals als superveniente Größe auf bestimmte Eigenschaften oder Fähigkeiten (auch wenn er oft in diese Richtung gelesen wird).

91 Allerdings ist das Problem der Supervenienz damit nicht behoben.

92 Auch Habermas' Verwendung des Würdebegriffs ist unklar, wenn er Würde als einen Wert bestimmt, der dann in einem zweiten Schritt einen bestimmten moralischen und rechtlichen Status verleiht (vgl. Habermas 2002: 67, 2010: 350 f.).

Eine zentrale Weichenstellung der Status-Lesart von Menschenwürde betrifft die Frage, ob der Status *zugeschrieben* oder *inhärent* ist. Während die Vertreter*innen des Wert-Ansatzes in fast allen Fällen davon ausgehen, dass Würde dem Menschen inhärent innewohnt (was zu den ausgeführten Widersprüchen mit der Supervenienz-Annahme führt), stellt sich diese Frage bei dem Statusbegriff komplexer dar.

Manche Vertreter*innen des Status-Ansatzes argumentieren, dass Würde im Sinn eines Status dem Menschen inhärent zukommt; eine solche Position vertritt Marcus Düwell. Er argumentiert ähnlich wie Gewirth und Korsgaard, dass Menschen sich selbstreflexiv als Träger*innen eines Status der Würde erkennen:

»[T]he specific status of a person that deserves respect must be part of the rational self-understanding of those agents. We must respect each other because we have to see the other in the same way as an autonomous person, and to assume that this commitment to rational personhood is relevant in the same way for their rational self-understanding.« (Düwell 2016: 36)

Eine solche Begründung der Menschenwürde als Status, die selbstreflexiv oder transzendentalphilosophisch verfährt, »das heißt auf das notwendige praktische Selbstverständnis dessen rekurriert, der die Begründung einsehen soll« (Düwell und Göbel 2017: 67), weist stark in die Richtung eines Wert-Verständnisses zurück. Zwar unterscheidet sich Düwells Status-Ansatz von einer evaluativen Auslegung, weil es ihm nicht um eine *Werteigenschaft* geht (vgl. ebd. 63), dennoch liegt der Ansatzpunkt auch hier bei einem gleichen *Merkmal* aller Menschen (der rationalen Autonomie), das mit moralischen Forderungen verknüpft wird (ebd. 62).⁹³ Der einzige Vorteil, der sich aus diesem Verständnis von Menschenwürde als moralischer Status gegenüber der evaluativen Interpretation ergibt, ist, dass ein Status mit bestimmten Rechten und Ansprüchen assoziiert ist und damit unbedingte Pflichten gegenüber Menschenwürdesubjekten konsistenter begründet werden können, indem etwa gezeigt wird, dass der moralische Status des/der Anderen als Zweck-an-sich-selbst die Verpflichtung zu Respekt beinhaltet. Doch ansonsten bietet ein Statusansatz, wie ihn Düwell oder Schaber vertreten, keine konzeptuelle Vorzugswürdigkeit gegenüber dem Wertverständnis: Weder kann er das Supervenienzproblem lösen, noch bietet er einen Ausweg

⁹³ Ähnlich argumentieren Gilabert (2018: Kap. 6) und Schaber (2017: 49 f.).

aus dem Problem mangelnder Universalität.⁹⁴ Von einem »angeborenen« oder eigenschafts- und fähigkeitsbasierten Status auszugehen, führt zu den gleichen Schwierigkeiten wie das Wertverständnis.⁹⁵

Alternativ lässt sich der Status der Menschenwürde in einem *konstruktiven* Sinn verstehen, als etwas, das Menschen (notwendigerweise) einander zuschreiben, als »something constructed rather than natural« (Waldron 2012: 62), parallel zu einem Rechtsstatus, den Menschen nicht einfach von Natur aus haben (es sei denn, man vertritt eine naturrechtliche Auffassung), sondern der erst in Form intersubjektiver Zuerkennung existiert (vgl. Hofmann 1993, Schweidler 2011: 19). Allerdings besteht bei einer Deutung von Menschenwürde als Status, der sich erst in Relationen der Anerkennung konstituiert, die Gefahr der Arbitrarität oder Willkürlichkeit: Selbst wenn sich die hierarchischen Konnotationen des Rang-Begriffs auflösen lassen und die Statuswürde als egalitäres Konzept gedacht wird, bleibt das Problem bestehen, sich den Respekt vor der Menschenwürde gleichzeitig als *unbedingt* verpflichtend und durch Anerkennungsbeziehungen erst *konstituiert* vorzustellen. Die Konstitution von Menschenwürde als Status durch intersubjektive Anerkennung gefährdet möglicherweise deren Universalität:

»Whether I have a reason to respect your standing as noble is contingent on the social fact that you are recognized as such by our peers. But it seems natural to suppose that my reason to recognize your standing as a bearer of human dignity is not contingent on social facts in that way.« (Zylberman 2016a: 204)

Zwei Deutungsansätze teilen Ariel Zylbermans Zweifel an einem Begriff von Menschenwürde als Status, der durch soziale (und rechtlich institutionalisierte) Anerkennungsrelationen konstituiert wird,⁹⁶ nämlich diejenigen von Stephen Darwall und Rainer Forst. Darwall versteht den Waldron'schen Statusbegriff als »soziale« im Gegensatz zu einer »normativen« Tatsache, wobei erste von einer Verankerung in einer faktischen Anerkennungspraxis abhängig ist, zweite aber nicht (vgl. Darwall 2013b: 35). Ähnlich bezweifelt Forst, ob allein eine sozialphilosophische Theorie der Anerkennung ausreicht, um den allgemein verpflichtenden Charakter von wechselseitig geschuldeten Normen begründen zu können (Forst 1994: 420, 2007: 277 f.). Beide Denker lei-

94 Vgl. Düwell und Göbel 2017: 64 f.

95 Dagegen vertritt Bird die These, dass ein Status immer relational und nicht eigenschaftsbasiert zu deuten sei (Bird 2013: 159).

96 Vgl. Wetz 2005: 233.

ten daraus jedoch nicht im Umkehrschluss die Folgerung ab, Menschenwürde als inhärente Werteigenschaft oder als inneren transzendenten Kern des Menschen zu denken.⁹⁷

Menschenwürde als zweit-personaler Status

Darwall versteht Menschenwürde als zweit-personalen Begriff, der unsere praktische Autorität bezeichnet, aneinander als normativ Gleiche bestimmte Ansprüche zu stellen und Gründe voneinander einzufordern:

»The dignity of persons, I contend, is the second-personal authority of an equal: the standing to make claims and demands of one another as equal free and rational agents, including as a member of a community of mutually accountable equals. And respect for this dignity is an acknowledgment of this authority that is also second-personal.« (Darwall 2006: 121)

Mit der zweit-personalen Autorität bezeichnet Darwall das berechnigte Vermögen, Ansprüche, Forderungen und Erwartungen an Andere zu richten. Diese Autorität lässt sich selbst nur aus einer *zweit-personalen* Perspektive begründen (ebd. 13), die Darwall ausgehend von Johann Gottlieb Fichtes Rechtstheorie in der *Grundlage des Naturrechts* rekonstruiert. Wenn wir den anderen Menschen als Subjekt *erkennen*, so Darwall, müssen wir ihn gleichzeitig auch als normative Autorität *anerkennen*, die bestimmte Ansprüche an uns richtet. Die Anerkennung des/der Anderen als normative Autorität liefert uns eine spezifische Sorte an Gründen, die Darwall als »zweit-personale Gründe« bezeichnet (ebd. 247).⁹⁸ Als Beispiel führt er an, dass man jemandem auf den Fuß tritt und diese Person einen bittet, von dem Fuß wieder herunter zu gehen: Der Grund, dieser Aufforderung zu folgen ist nicht primär, einen schmerzfreieren Zustand für die andere Person herbeizuführen, sondern die *Anerkennung der Autorität des/der Anderen*, diese Forderung an uns zu richten (ebd. 5 ff.). Zweit-personale Gründe sind immer *Akteurs-relativ*, sie setzen voraus, dass wir von dem/der Anderen als Gründen zugänglich und verantwortlich gehalten werden. Sie sind darauf angewiesen, denjenigen/diejenige, an den/die wir einen solchen zweit-personalen Grund richten,

97 Rosen kritisiert die Auffassung von Menschenwürde als »inner transcendental kernel«, die er bei Kant angelegt sieht (Rosen 2012: 31 f.).

98 Oliver Sensen vertritt im Gegensatz dazu eine *erst-personale* Rechtfertigung des Respekts, den wir anderen Menschen schulden. Er kritisiert sowohl *dritt-personale* als auch *zweit-personale* Begründungen moralischer Achtung (vgl. dazu Sensen 2018).

als Subjekt anzuerkennen und gleichzeitig davon auszugehen, dass diese Anerkennung reziprok gilt. Der Status der *Menschenwürde* ist bei Darwall an die spezifische normative Autorität geknüpft, solche zweit-personalen Gründe gegenüber Anderen geltend zu machen und berechtigterweise eine Anerkennung dieser Gründe erwarten zu können.

Darwalls zweit-personale Deutung von Menschenwürde als autoritativer Status hat auch Schwachpunkte. Sangiovanni argumentiert, dass die Geltungskraft des Menschenwürdestatus eine rein hypothetische sei:

»Darwall has not shown that we are moral equals, or equal in dignity, or that we have equal moral status. Rather, he has shown that, *when* we address others second-personally, we must presuppose that they have a moral standing, a standing to demand some justification that is intelligible and consistent.« (Sangiovanni 2017: 56; Hervorh. R. S.)

Darwalls Ansatz kann nur aufzeigen, *dass* unsere zweit-personale Adressierung des/der Anderen impliziert, dessen/deren normative Autorität anzuerkennen, aber nicht, dass dem/der Anderen dieser Status auch *unabhängig* von Anerkennungsbeziehungen zukommt.

Ein zweiter wichtiger und verwandter Einwand gegen Darwall betrifft das Problem der Faktizität. Zylberman kritisiert, dass Menschenwürde als die Autorität, zweitpersonale Gründe gegenüber Anderen geltend zu machen, durch das Problem der Antezedenz belastet sei, das heißt Menschenwürde setze immer schon voraus, diese Autorität in Akten der zweit-personalen Adressierung *faktisch* auszuüben: »[A]t least some of our moral obligations of respect do not seem to be grounded in any demand others happen to make. Rather, some moral obligations appear to be prior to and independent from any actual (or possible) demand.« (Zylberman 2017: 925) Damit ist die Frage benannt, ob der Status der Menschenwürde auch jenseits seiner jeweiligen Aktualisierung besteht.⁹⁹

Der erste Einwand gegen Darwalls zweit-personalen Ansatz ist insoweit berechtigt, als unabhängig von anderen Personen der Status der Menschenwürde nicht vorstellbar ist; allerdings trifft diese Kritik nicht allein Darwall, sondern jedes Statusverständnis von Menschenwürde, das diese nicht als inhärenten Wert versteht. Wenn Sangiovanni den »equal moral status« im Sinn einer Werteigenschaft begründet sehen will, führt das zu den Schwierigkeiten einer evaluativen Menschenwürdetheorie zurück. Gegen Sangiovannis Kritik lässt sich einwenden, dass es Darwall gar nicht darum geht, ei-

⁹⁹ Vgl. zu einer ähnlichen Kritik an Darwall: Wallace 2007: 238, Fn. 21.

nen gleichen moralischen Status von Menschen aufgrund ihnen *zukommender normativ bedeutsamer Eigenschaften* zu begründen; vielmehr argumentiert er, *warum* wir als Menschen unter Menschen in unserem praktischen Umgang miteinander den/die Andere*n als normative Autorität immer schon anerkennen müssen. Verweigern wir ein Einlassen auf an uns adressierte zweitpersonale Gründe, können wir als normative Autoritäten dafür verantwortlich gemacht und zur Rechenschaft gezogen werden; ist dieses Verweigern ein prinzipielles, etwa in der Form, dass wir dem/der Anderen nicht zugestehen, überhaupt eine Autorität zu sein, untergraben wir damit letztlich die Bedingungen einer intersubjektiven Moralität überhaupt.

Der zweite Einwand gegen Darwall wiegt schwerer: Wie lässt sich ausgehend von seiner Theorie begründen, dass der Status als normative Autorität auch dann besteht, wenn sie nicht aktualisiert und ausgeübt wird? Jay Wallace wirft Darwall vor, dass seine Theorie jenseits *tatsächlicher* Forderungen und des *faktischen* Vorbringens zweit-personaler Gründe die normative Autorität von Personen nicht erklären könne: »This is what we might call a voluntarist model, and it has the apparent disadvantage that where there are no actual (explicit or implicit) commands that you do X, you cannot have second-personal reasons or obligations to do X.« (Wallace 2007: 27) Wallace schlägt stattdessen vor, Darwalls Ansatz in einem *relationalen* Sinn zu verstehen: Es gehe nicht um die *konkrete Forderung*, die wir an die/den Andere/n erheben, sondern um eine Beziehung intersubjektiver beziehungsweise bipolarer Normativität, in der wir immer schon zu dem/der und den Anderen stehen und die *direkte* Verpflichtungen gegenüber diesem/dieser Anderen impliziert (ebd. 28). Darwall gesteht dies bis zu einem gewissen Grad zu, indem er von der moralischen Gemeinschaft als regulativer Idee gemäß Kants »Reich der Zwecke« spricht: »[I]t takes neither an explicit actual demand nor a demand that is implicit in actual human beings being prone to make it [...] to be in force. The demand is made by the ›moral community‹ and by all of us insofar as we are members.« (Darwall 2007: 65) In einem späteren Text widerspricht er Wallace jedoch und bestreitet, dass moralische Verpflichtungen auf abstrakten relationalen Normen beruhen: »My claim is that there is no adequate way of understanding both moral obligations period and bipolar obligation except in second-personal terms, so that ›second personal‹ cannot just be a synonym for ›bipolar‹.« (Darwall 2013a: 23) Darwalls Ansatz gerät in ein Dilemma: Entweder beruft er sich auf die Vorstellung einer repräsentativen moralischen Autorität aller Mitglieder der moralischen Gemeinschaft, die dann aber gar nicht mehr spezifisch *zweit-personal* ist (vgl. Wallace 2007:

29), oder er hält an der individuellen zweit-personalen Autorität als Begründung des Status der Menschenwürde fest; dann aber bleibt das Problem bestehen, wie diese Autorität jenseits ihrer Aktualisierung vorgestellt werden kann (vgl. dazu auch Zylberman 2017: 928 ff.).

Menschenwürde als Recht auf Rechtfertigung

Aufgrund der Schwierigkeiten von Darwalls zwei-personalem Statusansatz bei der Frage, wie genau die moralische Autorität von Personen angemessen verstanden werden kann, ist es hilfreich, Forsts Verständnis von Menschenwürde einzubeziehen, das ebenfalls eine stark relationale Komponente hat, in seiner Begründungsstruktur aber über Darwall hinausgeht. Forst macht anders als Darwall den Gedanken eines *geteilten Menschseins* für die Begründung des Menschenwürdestatus stark und lehnt gleichzeitig ein Wertverständnis, das auf Eigenschaften superveniert, ab:

»Der Grund dafür, Menschen als gleichberechtigte Rechtfertigungswesen anzuerkennen, ist nicht die Achtung für unsere in einem absoluten Sinne wertvolle Vernunftnatur (wie im kantischen Denken) und auch kein außermoralisches Eigeninteresse, das Personen daran haben könnten, andere auf solche Weise anzuerkennen (und ihrerseits anerkannt zu werden); der Grund dafür liegt in einem spezifischen normativen Verständnis gemeinsamen ›Menschseins‹.« (Forst 2005: 595)¹⁰⁰

Die Anerkennung des Menschenwürdestatus des/der Anderen bedeutet bei Forst, dessen/deren Autorität als »Rechtfertigungswesen« mit einem »Recht auf Rechtfertigung« zu respektieren. Das »Recht auf Rechtfertigung« bezeichnet das Recht (und eine korrespondierende Pflicht) eines jeden Menschen, für ihn betreffende moralisch relevante Handlungen Gründe verlangen zu können (Forst 2007: 36). Spezifiziert wird dieses Recht durch zwei Kriterien, die bessere von schlechteren Gründen unterscheiden, nämlich *Reziprozität* und *Allgemeinheit*. Reziprozität auf *inhaltlicher* Ebene bedeutet, dass niemand dem/der Anderen Forderungen verwehren darf, die er/sie selbst erhebt und meint auf Ebene der *Gründe*, dass niemand Anderen die eigenen Überzeugungen, Werte und Interessen einfach unterstellen darf. *Allgemeinheit* bezieht sich darauf, dass Gründe für allgemein geltende Normen für alle Betroffenen teilbar sein müssen (ebd. 15).

¹⁰⁰ Vgl. Habermas' Argumentation zur Relationalität der Menschenwürde (Habermas 2002: 62).

Wie ist das Recht auf Rechtfertigung selbst gerechtfertigt? Forst zufolge bedarf die moralische Autorität von Personen eines *unbedingten Grundes* (ebd. 60) und dieser unbedingte Grund liegt in der »normative[n] und autonome[n] Vernunft Einsicht in die nicht vernünftigerweise zurückweisbare Pflicht zur Rechtfertigung und wechselseitigen Verantwortung.« (Ebd. 63) Im Gegensatz zu Darwall handelt es sich um eine *erst-personale* vernünftige Einsicht, der moralischen Pflicht zur Rechtfertigung nachkommen zu müssen. Doch Forst hat auch eine *relationale* Perspektive bei der Begründung seines Rechtfertigungsprinzips im Blick,¹⁰¹ denn es geht ihm nicht lediglich um eine *epistemische* Einsicht in unserer Verpflichtung dem anderen Menschen gegenüber, nicht um einen »Anspruch der Vernunft«, sondern – intersubjektiv gewendet – *ein[en] Anspruch der Anderen, denen gegenüber man moralisch verantwortlich ist.*« (Ebd. 63) Damit ist eine *gerichtete* Pflicht dem/der Anderen gegenüber als *zweit-personale* Autorität im Darwall'schen Sinn bezeichnet: »Dem An-Spruch betroffener anderer Personen auf Rechtfertigung gilt es zu entsprechen, ihnen ist mit verantwortbaren Gründen zu antworten.« (Ebd. 63) Während Darwall es ablehnt, diese moralische Verpflichtung als ausschließlich relational begründet anzusehen und auch auf ungerichteten moralischen Pflichten und einer damit assoziierten repräsentativen moralischen Autorität besteht, macht Forst die relationale Begründung von Moralität stärker:

»Diesem Verständnis gemäß erkennen Menschen einander als Wesen an, die Gründe ›brauchen‹, als vernunftbegabte und doch endliche, verletzbare Wesen; dies bedeutet zugleich die Anerkennung der vorgängig – durch die Erwartung anderer – bestehenden menschlichen Verantwortung, sich moralisch gerechtfertigt zu verhalten [...]. Die Würde anderer zu sehen heißt, sie als Mitglieder eines gemeinsamen Rechtfertigungsraums zu sehen, als Mitglieder einer umfassenden moralischen Rechtfertigungsgemeinschaft, der man immer schon angehört. Das *Anerkennen* dieser Mitgliedschaft ist die entscheidende moralische Einsicht.« (Forst 2005: 596 f.; Hervorh. R. S.)

Grund des Status der Menschenwürde, der moralischen Autorität, ein Recht auf Rechtfertigung zu besitzen, ist die Erkenntnis eines normativ bedeutsamen *gemeinsamen Menschseins* des anderen Menschen, das mich dazu verpflichtet, mein Handeln gegenüber ihm zu rechtfertigen. Anders als

101 Forst kritisiert auch Ansätze, die eine Moralbegründung aus der vernünftigen Selbst-Beziehung ableiten wollen, wie etwa denjenigen von Korsgaard (vgl. Forst 2007: 54, Fn. 88). Allerdings schwankt Forsts Menschenwürdeverständnis zwischen einem erst- und einem zweitpersonalen Ansatz (vgl. ebd. 76, 81, 89).

bei Darwall ist nicht die *aktuelle* Ausübung dieser Autorität, das Geben von zweit-personalen Gründen vonseiten des/der Anderen entscheidend, und auch nicht dessen/deren *repräsentative* moralische Autorität, sondern allein die menschliche Existenzweise des/der Anderen lässt mich dessen/deren moralische Autorität erkennen. Wird diese unhintergehbare moralische Autorität von Menschen negiert und missachtet, findet eine noumenale Entfremdung statt: »I call the [...] kind of alienation, where others deny you equal standing as a normative authority in moral or political terms, *first order noumenal alienation*, as there is no proper mutual cognition and recognition of each other in that social context.« (Forst 2017: 525)

Auch Forsts Deutung der Menschenwürde ist einer Vielzahl an kritischen Einwänden ausgesetzt. Exemplarisch dafür steht Sangiovannis Kritik, der bezweifelt, ob die Einsicht in praktische Gründe, die uns der andere Mensch als Mensch liefert, ihn zu respektieren, ausreicht: »If the amoralist has a tin ear for morality in general, then we will need to adduce some further *nonmoral* considerations.« (Sangiovanni 2017: 68) Aber genau das wäre ein Missverstehen von Forsts Theorie, denn bei ihm besteht »die Pointe der Moral gerade darin [...], dass es für sie keinen nichtmoralischen Grund gibt, weder einen metaphysischen noch einen empirischen.« (Forst 2005: 595) Sangiovannis eigener Vorschlag, Moral in einer Haltung der *Empathie* begründet zu sehen, die Ausdruck in der Tugend der Menschlichkeit findet (vgl. Sangiovanni 2017: 69), führt selbst nicht weiter, denn nicht der Anspruch des/der Anderen als moralisch bedeutsam ist bei diesem Vorschlag Grund der moralischen Verpflichtung, sondern es ist vielmehr *mein* Verlangen nach Einheit und Harmonie: »We seek an accord and symphony with others' perspectives because we must inevitably see ourselves as we appear in their eyes.« (Ebd. 70)¹⁰² Damit handelt es sich bei Sangiovannis Ansatz um eine streng erst-personale Perspektive auf die Moral.

Zwischenfazit: Konturen eines Statusverständnisses menschlicher Würde

Darwall und Forst schlagen einen *dritten* Weg zwischen einer eigenschaftsbasierten und einer rein konstruktivistischen Rechtfertigung der Menschen-

¹⁰² Vgl. skeptisch zu Empathie als Grund der Achtung Anderer Joas 2015: 101, der auf die soziale und politische Bedingt- und Beschränktheit der Empathie etwa durch Ideologien hinweist. Sabrina Zucca-Soest versteht dagegen Empathie in einem nicht-empirischen Sinn und deutet sie als Begründungskategorie für die wechselseitige Achtung menschlicher Würde (Zucca-Soest 2015).

würde ein. Sie fundieren den Status der Menschenwürde nicht auf zweitpersonaler *Kompetenz* oder der *Befähigung* zu moralischer Autonomie, sondern auf menschlicher *Relationalität* und der Mitgliedschaft in der moralisch bedeutsamen Gemeinschaft der Menschheit. Diese normativ relevante Zugehörigkeit ist aber keine rein *askriptive* Zuschreibung, die jenseits ihres Setzungscharakters nicht weiter in ihrer Geltung begründet werden kann. Vielmehr liefern Darwall und Forst eine Begründung für die Zu- und Anerkennung des Würdestatus – sie führen die Anerkennung des anderen Menschen darauf zurück, dass damit Normativität überhaupt gestiftet und ermöglicht wird.

Darwall bleibt in der Explikation der Gründe für das Zukommen einer normativen Autorität auf halbem Weg stehen. Es wird nie vollends klar, wie die normative Autorität der Menschenwürde jenseits ihrer faktischen Ausübung und Aktualisierung im *Geben* und *Fordern* von Gründen bestehen kann. Aufgrund dieser Unklarheiten stütze ich mich im Folgenden auf Forsts Ansatz. In seiner Kant-Lektüre rekonstruiert er die Pflicht zur Anerkennung des anderen Menschen transzendentalphilosophisch als Erfordernis der praktischen Vernunft.

Zwei Kriterien haben sich bisher als maßgeblich für eine sinnvolle Rekonstruktion des Menschenwürdebegriffs herauskristallisiert: Es muss erklärt werden können, inwiefern Menschenwürde *universal* ist, also *allen* Menschen zukommt, und welche *deontologisch* zu verstehenden Pflichten und Achtungsansprüche mit ihr einhergehen. Verknüpft mit diesen beiden Anforderungen ist die Ablehnung eines Verständnisses, wonach Würde auf bestimmten *Eigenschaften* oder *Kompetenzen* superveniert. Denn eine solche Supervenienz-Annahme kann nicht mit den Erfordernissen der Universalität und der unbedingten Geltung daraus erwachsender Achtungspflichten in Einklang gebracht werden.

Forsts Ansatz kann *prima facie* auf beide Erfordernisse eine Antwort geben. Er konzeptualisiert den Status der Menschenwürde als *universal*, da er allen Mitgliedern der Menschheit zukommt. Auch zu den *deontologischen* Implikationen seines Würdebegriffs bezieht Forst Stellung: Den Status der Menschenwürde innezuhaben, bedeutet, über ein Recht auf Rechtfertigung zu verfügen, dem eine Pflicht zur Rechtfertigung korrespondiert. Das Recht auf Rechtfertigung hat seinen Geltungsgrund darin, dass in der moralischen Reflexion die Verpflichtung dem/der Anderen gegenüber erkannt wird, das heißt in der »Einsicht, dass der Andere [...] ein Mensch ist, dem gegenüber ich zu Achtung und wechselseitiger Rechtfertigung verpflichtet bin. Dieses

›Verpflichtetsein‹ ist eine normative Realität, die unser In-der-Welt-sein kennzeichnet und die wir im moralischen Bewusstsein annehmen.« (Forst 2005:596) Mit dieser Begründung skizziert Forst einen dritten Weg zwischen der realistischen Annahme eines auf Eigenschaften supervenienten Würdewerts einerseits und einer rein konstruktivistischen Würdezuschreibung andererseits: Der Würdestatus muss als *praktische Notwendigkeit* verstanden werden, die sich sowohl aus unserer Begegnung mit dem/der *Anderen* als auch aus unserer *vernünftigen Einsicht* in Form einer Denknöwendigkeit erschließt. Innerhalb der Perspektive der Moral ist das Paradox möglich »dass die Zuschreibung der Menschenwürde eine menschliche, konstruktivistische Tat ist, diese aber zugleich ›unbedingt‹ gefordert und gesollt ist, dem Anschein nach in einem moralrealistischen Sinne.« (Ebd. 595)

Ausgehend von den Überlegungen dieses Kapitels halte ich die These fest, dass Menschenwürde systematisch als ein Status zu verstehen ist, mit dem grundlegende moralische Respektsansprüche einhergehen. Ich folge der Auffassung von Darwall und Forst, dass dieser Status zweit-personal beziehungsweise relational zu rechtfertigen ist, wofür ich im nächsten Kapitel ausführlich argumentieren werde. Ich setze bei Kants Ausführungen zur Menschenwürde an und greife seinen Gedanken einer unbedingten Pflicht zur Achtung des anderen Menschen auf. Dabei argumentiere ich jedoch mit Kant gegen Kant, dass sich diese grundlegende Achtungspflicht niemals *monologisch* begründen lässt, sondern nur aus einer vorgängigen relationalen Bezogenheit von Menschen aufeinander gewonnen werden kann. Damit gehe ich über Forsts *diskurstheoretische* Rekonstruktion der kantischen Moral in Form eines Rechts und einer Pflicht zur Rechtfertigung hinaus. Es geht mir darum, die grundlegende Einsicht in die Achtung, die wir jedem anderen Menschen schulden, *reflexiv* einzuholen. Diese Reflexionsbewegung zielt auf eine *relationale Ontologie der Normativität* ab.

4. Kapitel: Eine relationale Rechtfertigung der Menschenwürde

»[Wir] postulieren [...], dass der Humanismus, der sich unaufhörlich selbst sucht, im Kampf um die Würde der Menschen in Behinderungssituationen eine Chance zur Selbsterneuerung finden sollte, indem er das aufarbeitet, was ihm fehlt: Respekt vor der Verletzlichkeit. Unsere Utopie besteht darin, zu glauben, dass letztere uns in der Tiefe [...] konstituiert, und dass sie ›teilbar‹ ist.«
(Kristeva und Gardou 2012: 39)

Dieses Kapitel entwickelt den Gedanken einer Relationalität der Menschenwürde. Die relationale Rechtfertigung weist aus, dass der Status der Menschenwürde in egalitärer Weise allen Menschen zukommt, ganz unabhängig von ihren individuellen Besonderheiten, Merkmalen und kognitiven Befähigungen.

Der in diesem Buch konturierte Menschenwürdebegriff soll *inklusiv* und *universal* sein, sodass kein Mensch aus ihm ausgeschlossen ist – ansonsten wäre schon die Rede von einer »allgemeinen Menschenwürde« in zentralen Rechtsdokumenten sinnlos. Dieses Kapitel ist dem Anliegen gewidmet, dieses allgemeine Konzept der Menschenwürde, die grundlegende Idee eines geteilten menschlichen In-der-Welt-Seins (vgl. Forst 2007: 97),¹ *argumentativ* einzuholen. Ausgangspunkt ist eine *Irreduzibilität* der moralischen Sphäre:

»Die menschenrechtlich grundlegende Einstellung der Anerkennung jedes anderen kann [...] selbst nicht noch einmal aus einem tieferen Grund oder höheren Prinzip ›bewiesen‹ oder ›abgeleitet‹ werden. Um zu verstehen, weshalb man sie ausbilden und ausüben soll, muss man sie schon haben.« (Menke und Pollmann 2007: 63 f.)²

Dieser grundlegende Respekt, den Menschen einander schulden, die »Einstellung der Anerkennung« kann moralphilosophisch ausbuchstabiert werden. Damit ist das Anliegen verbunden, den universalen Status der Men-

1 Die Anerkennung des/der Anderen als letzter Grund der Moral wird auch von einer *Ethik nach Wittgenstein* vertreten (vgl. Diamond 2012: 143).

2 Vgl. Menke 2004: 65.

schenwürde und die mit ihm einhergehende Achtungsforderung in ihrer intersubjektiven Konstitution nachzuzeichnen und hermeneutisch einzufangen.

»Hermeneutisch« meint in einem basalen Sinn den Versuch, normative Grundbedingungen menschlichen Zusammenlebens in einer geteilten Welt reflexiv auszudeuten und die grundlegende Achtung von Menschen als Gleichen als praktisch unhintergebar auszuweisen. Bei Karl Otto Apels und Jürgen Habermas' diskursethischem Ansatz ist Hermeneutik stark *sprachlich* und *diskursiv* gedacht. Apel und Habermas greifen Hans-Georg Gadammers Programm auf, wonach »die Sprache das universale Medium [ist], in dem sich das Verstehen selber vollzieht.« (Gadamer 1990: 392) In Apels Version der transzendentalpragmatischen Letztbegründung von Moral ist es eine in der Möglichkeit des rationalen Diskurses implizierte vorgängige Anerkennung des diskursethischen Prinzips, das dessen Verbindlichkeit begründet: Die »Anerkennung einer moralischen Grundnorm [gehört...] zu den Bedingungen der Möglichkeit jeder Argumentation.« (Apel 1976: 416) Die Möglichkeit der Teilnahme am Diskurs setzt die Anerkennung bestimmter normativer Grundbedingungen voraus, die deswegen nicht hintergebar oder unterschreitbar sind. Doch indem moralische Grundnormen, wie die Achtung des anderen Menschen als gleichgestellte Autorität begründungstheoretisch auf die Ermöglichungsbedingungen eines rationalen Diskurses bezogen bleiben, ist Moral in der diskursethischen Prägung an eine spezifische Deutung des Menschen als sprachlich verfasstes Wesen gebunden. Diese Deutung ist verkürzt, denn Moral wird damit letztlich zur transzendentalen Voraussetzung vernünftiger sprachlicher Verständigung. Auch wenn Apel nicht bestreiten würde, dass auch Menschen, die dauerhaft nicht am rationalen Diskurs teilzunehmen in der Lage sind, moralisch achtungswürdig sind, ist es begründungstheoretisch schwierig, diese Universalität der Achtung allein aus den Ermöglichungsbedingungen diskursiver und rationaler Verständigung zu gewinnen.³ Diese Begründungsschwierig-

3 Vgl. zu einer polemischen und verkürzten Kritik an der Diskursethik Giorgio Agamben. Angesichts der Entmenschlichung von Menschen in den nationalsozialistischen Konzentrationslagern hält er ein Prinzip unvermeidlicher Kommunikation als Bedingung der Ethik für verfehlt (Agamben 2003: 55): »Stellen wir uns für einen Moment vor, wir könnten dank einer wunderbaren Zeitmaschine Professor Apel ins Lager versetzen, ihn zu einem Muselman führen und ihn bitten, er möge auch hier seine Ethik der Kommunikation unter Beweis stellen. Ich denke, wir sollten an diesem Punkt unsere Zeitmaschine besser abschalten und das Experiment nicht fortsetzen.« (Ebd. 57)

keit besteht auch in Habermas' Variante der Diskursethik fort. Habermas kritisiert Apels Programm einer Letztbegründung der Moral, denn »eine moralische Verbindlichkeit kann sich aus der gleichsam transzendentalen Nötigung unvermeidlicher Argumentationsvoraussetzungen alleine nicht ergeben; sie haftet vielmehr den speziellen Gegenständen des praktischen Diskurses an.« (Habermas 1996a: 63) Der Universalisierungsgrundsatz »U« lasse sich, so Habermas, nur aus der Verbindung des normativen Gehalts der Diskursvoraussetzungen mit einem schwachen Begriff von Normenbegründung, wie ihn das Diskursprinzip »D«⁴ einfängt, gewinnen (ebd.).⁵ Dann kann es aber keine streng allgemeingültigen Achtungsverpflichtungen geben, außer denjenigen, die im Diskurs gewonnen werden.⁶

Obwohl ich die Grundthese der Diskursethik teile, dass eine Moralbegründung intersubjektiver zu denken ist, als Immanuel Kant dies ausformuliert, ist ihr eigenes Modell aufgrund der Sprachfixiertheit nicht gänzlich überzeugend. Ich wende mich deshalb erneut der *kantischen* Moralphilosophie zu, um sie für eine Rechtfertigung moralischer Achtung zu befragen und zu überprüfen, wie die dort vorgenommenen transzendentalphilosophischen Begründungslinien intersubjektiv einholbar sind. Davon ausgehend umreiße ich die Konturen einer *universalen* Deutung von Menschenwürde und deren praktische Irreduzibilität. Damit ist gemeint, dass sich die grundlegende Achtungsforderung, die Menschen aneinander richten, nicht vom Standpunkt einer theoretischen oder instrumentellen Vernunft aus erfassen lässt, sondern nur aus einer *moral-immanenten* Perspektive heraus verständlich wird. Diese ist jedoch der vernünftigen Rekonstruktion nicht unzugänglich, sondern kann philosophisch erschlossen werden – jedoch *nicht* in Apels Sinn einer Letztbegründung, sondern als philosophisch-hermeneutische Selbstbefragung des Menschseins.

Ziel der Argumentation ist es, ausgehend von der inhaltlichen Bestimmung von Menschenwürde als eines unbedingten und absolut schutzwür-

4 Das Diskursprinzip »D« besagt, dass nur diejenigen Normen Gültigkeit beanspruchen dürfen, die in praktischen Diskursen die Zustimmung aller Betroffenen finden könnten (Habermas 1996a: 59).

5 Vgl. zu einer detaillierten Analyse der Habermas'schen Kritik an Apel: Buddeberg 2011: 108 ff.

6 Vgl. zu diesem Einwand gegen die diskurstheoretische Begründung von Moral: »Sieht man in der argumentativen Sprache den Grund der Moral, wäre Moral zunächst auf diejenigen Bereiche der Lebenswelt beschränkt, die sich diskursiv einholen lassen.« (Buddeberg 2011: 113) Eva Buddeberg schlägt demgegenüber vor, dass der argumentative Diskurs allenfalls für eine moralische Verpflichtung *zeuge*, anstatt ihr Grund zu sein (ebd.).

digen *Status*, an den fundamentale Respektsansprüche geknüpft sind, eine moralphilosophische *Rechtfertigung* für diesen Status aufzuzeigen und in ihren Grundzügen zu skizzieren. Die Argumentation geht hierfür von der Grundprämisse eines *reflexiven Universalismus* aus und wendet sich gegen Positionen, welche die These vertreten, eine allgemein verbindliche Idee von Moral könne es nicht (mehr) geben.⁷ Auch die Annahme, manchen Menschen – etwa denjenigen mit schweren kognitiven Einschränkungen – könne ihre Würde abgesprochen werden, weise ich damit zurück. Der *reflexive Universalismus*, der hier den methodischen Horizont bildet, unterliegt einer Reihe von Vorzeichen. Er kann *nicht* mit dem Anspruch assoziiert werden, vom philosophischen Katheder herab eine autoritative Gültigkeit für alle Zeiten einzufordern. Vielmehr gilt es, ihn reflexiv beständig auf mögliche Verkürzungen oder Einebnungen zu befragen und einseitige oder fehlgehende Verallgemeinerungen zurückzuweisen. Hierfür ist Seyla Benhabibs hermeneutische Charakterisierung des moralischen Universalismus und seiner universalistischen Begründungsstruktur einschlägig:

Universalismus »verweist nicht auf ein uns gemeinsames menschliches Wesen oder eine menschliche Natur, die wir alle besitzen. Universalismus bezeichnet vielmehr die Erfahrung, dass sich trotz, aber auch durch Verschiedenheit, Konflikte, Brüche und Kämpfe Gemeinsamkeit herstellt. Universalismus ist ein Streben, ein moralisches Ziel, zu dem wir unterwegs sind, keine Tatsache und keine Beschreibung der Beschaffenheit der Welt.« (Benhabib 2007: 509)

Gleichzeitig muss ein moralischer Universalismus *negativ* angeleitet sein, wie Theodor W. Adorno in seiner Auseinandersetzung mit Kant hervorhebt: Er kann nicht schlechthin abstrakte allgemeinverbindliche Sollens- und Handlungsregeln für Menschen aus vernünftigen Überlegungen oder einem intersubjektiven Diskurs heraus ableiten, sondern muss das *Worumwillen* moralischer Vorgaben im Blick behalten, nämlich den Menschen als verletzliches, bedürftiges und selbstzweckhaftes Wesen. Nur wenn die Prinzipien des moralischen Universalismus an das ursprüngliche Moment ihrer Sinnhaftigkeit zurückgebunden bleiben, an die Widerständigkeit gegenüber jeglicher Instrumentalisierung, Verfügbarmachung und Verdinglichung von Menschen, lassen sich fehlgeleitete Essentialisierungen oder Abstraktionen vermeiden.

⁷ So Rolf Zimmermann, der im Ausgang von den totalitären Regimes des 20. Jahrhunderts die Möglichkeit einer universalistischen Moral als widerlegt ansieht (Zimmermann 2005: 11).

Mit der Annahme von Menschenwürde als eines universalen Status ist der Verdacht einer *petitio principii*, also einer unhinterfragt angenommenen Prämisse (vgl. Tiedemann 2007: 170) zurückgewiesen: Menschenwürde ist allein dann ein sinnvoller normativer Begriff, wenn er alle Menschen gleichermaßen einschließt, unabhängig von ihren rationalen und kognitiven Fähigkeiten. Andernfalls wäre er das Emblem eines exklusionistischen, normalisierenden und ideologisch verzerrten Denkens. Ein inklusives und universales Verständnis von Menschenwürde geht von einem Definitionsverbot aus: Kein anderes Mitglied der menschlichen Lebenswelt kann daraufhin beurteilt werden, ob ihm Würde zukommt oder nicht (Schweidler 2011: 20). Denn niemandem steht die Autorität zu, aus einer enthobenen philosophischen Warte heraus Menschen ihre Würde abzusprechen.⁸ Vielmehr kann die philosophische Aufgabe nur darin bestehen, den Gedanken einer universalen Menschenwürde durch Reflexion normativ zu stärken und ein diesbezügliches Rechtfertigungsprogramm zu skizzieren.

Ich ordne in diesem Kapitel zunächst meine Überlegungen zum kantischen Menschenwürdebegriff in den Kontext der in diesem Buch verfolgten Fragestellung ein, wofür ich mich auf Adornos Kant-Deutung stütze. Daran anschließend führe ich die für Kants Würdebegriff zentralen Elemente seiner Moralphilosophie ein und zeige auf, wie Kant zur Beantwortung der Frage nach dem Grund des unbedingten Sollens und Verpflichtetseins den Menschen als *Zweck-an-sich-selbst* bestimmt. Ich weise eine gängige Deutung des Zusammenhangs von Würde und Autonomie bei Kant zurück und argumentiere stattdessen, dass mit seinem Autonomiegedanken die monologische Perspektive des Subjekts überschritten wird. Eine relationale Rechtfertigung des Menschenwürdestatus, wie ich sie vorschlage, geht über den Rahmen dessen, was Kant selbst formuliert, in produktiver Weise hinaus. Deshalb greife ich auf Johann Gottlob Fichtes Anerkennungstheorie und Stephen Darwalls Deutung dieser Theorie zurück. Dass Menschenwürde nicht auf die vernünftigen Anteile des Menschen reduziert werden kann, sondern auch den Menschen als endliches, abhängiges und verletzliches Wesen betrifft, arbeite ich schließlich im Rückgriff auf Überlegungen von Emmanuel Lévinas und Judith Butler heraus.

⁸ Vgl. Walter Schweidlers Rede von der *prohibitorischen* Funktion der Menschenwürde (Schweidler 2011: 19 f.).

Menschenwürde als Selbstzweckhaftigkeit – eine relationale Deutung im Ausgang von Kant

Kants Auseinandersetzung mit dem Würdebegriff gilt als *locus classicus*, auf den sich nahezu alle weiteren philosophischen und rechtstheoretischen Bestimmungsversuche entweder affirmativ oder in kritischer Abgrenzung beziehen. Im Kern geht es bei der Berufung auf das kantische Konzept der Menschenwürde um drei zentrale Fragen: Was versteht Kant unter der Würde des Menschen beziehungsweise der Würde der Menschheit, inwiefern ist die menschliche Würde mit einer *Achtungspflicht* verbunden und wie lässt sich die Menschenwürde vernünftig *begründen* und rational einholen.

Um Menschenwürde als universalen Begriff zu rekonstruieren, knüpfe ich an Kants Moralphilosophie und den systematischen Stellenwert der Menschenwürde innerhalb seiner praktischen Philosophie an. Allerdings gehe ich in einem *konstruktiven Sinn* über eine reine Exegese hinaus und zeige, wie sich Kants Gedanken für eine *relationale* Rechtfertigung von Menschenwürde fruchtbar machen lassen. Ich lese *Kant gegen sich selbst*, indem ich die systematischen Punkte seiner Moralbegründung herausarbeite, an denen sein eigener universalistischer Anspruch nicht mehr trägt. Der Ausgangspunkt dieser Aneignung und Weiterentwicklung von Kants Würdeverständnis ist, dass der Gedanke der praktischen Identität des Subjekts, welcher den Dreh- und Angelpunkt von Kants Moralbegründung bildet, isoliert im Rahmen einer *erstpersonalen* Perspektive betrachtet nicht verständlich wird. Vielmehr bezieht sich praktische Vernunft – der es um die Frage nach dem unbedingt *Gesollten* zu tun ist – immer schon auf den anderen Menschen beziehungsweise andere Menschen im Plural. Diese intersubjektive Dimension der Moral und die Vorrangstellung der Verpflichtung gegenüber dem anderen Menschen hat Kant nicht hinreichend berücksichtigt:

»[Das] konstitutive Bezogensein auf den Anderen als »Faktum der praktischen Vernunft« hat Kant übersehen; er hat die moralische Achtung für den Anderen auf den falschen Grund zurückgeführt, auf das Verhältnis zu sich selbst. Aber es ist die Würde der *anderen* Person, um die es in der Moral an erster Stelle geht.« (Forst 2004: 190)

Ich Folgenden entwickle ich die These, dass sich der *konstitutive* Bezug jeglicher unbedingten moralischen Verpflichtung auf den *anderen* Menschen im Ausgang vom kantischen Gedankengang herausarbeiten lässt. Eine kritische Kant-Lektüre soll aufzeigen, dass sich aus der singulären Perspektive des

monologischen Subjekts heraus das Praktisch-Werden der Vernunft, also die Frage »Was soll ich tun« (KrV B 833) nicht konsistent erklären lässt, ja nicht einmal sinnhaft gestellt werden kann. Erst in der Erkenntnis der Verpflichtung dem *anderen Menschen* gegenüber kann sich das Subjekt als praktisches und autonomes konstituieren, das heißt als zu moralischem Handeln befähigtes. Die Möglichkeit der eigenen autonomen Subjektivität, um die es Kant geht, ist gemäß dieser These grundlegend mit der Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit des *anderen Menschen* verknüpft.

Mein argumentatives Ziel besteht nicht in dem Aufweis, wie autonome Subjektivität konsistent gedacht werden kann, sondern in einer Begründung dafür, dass moralischer Verpflichtung *konstitutiv* der Bezug auf den anderen Menschen eingeschrieben ist. Auf die praktische Identität des moralischen Subjekts beziehe ich mich nur insofern, als damit im Rahmen von Kants Moralphilosophie diejenige Wegmarke bezeichnet ist, wo sein Argumentationsgang intersubjektiv beziehungsweise relational werden müsste. Ich folge der intersubjektiven »Abzweigung« in der Moralbegründung stringenter, als Kant dies selbst tut. Die monologischen Anteile seiner Deutung von praktischer Subjektivität schwäche ich in meiner Interpretation dagegen ab.

Im Gegensatz zu Leser*innen, die bei Kant überhaupt kein Potential für einen modernen, rechtlich umsetzbaren Menschenwürdebegriff sehen,⁹ zeige ich auf, dass Kants Idee einer *unbedingten Verpflichtung*, die auf den anderen Menschen in seiner *Selbstzweckhaftigkeit* zielt, durchaus als Grundlage eines universalen und egalitären Menschenwürdegedankens dienen kann. Dabei mag es zwar *methodisch* naheliegend sein, von der erstpersionalen Perspektive des Subjekts und seines Standpunkts zu der Welt und anderen Menschen auszugehen, *rechtfertigungslogisch* betrachtet jedoch ist eine Herleitung des Status der Menschenwürde allein ausgehend von einer solchen Selbstreflexion brüchig.¹⁰ Die im vorherigen Kapitel untersuchten Ansätze (Düwell, Gewirth und Korsgaard), die den besonderen Wert (beziehungsweise Status) der Menschenwürde aus der normativitätsgenerierenden Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, der Tätigkeit seines Zweck-Setzens und seiner refle-

9 Beispielsweise Thomas Gutmann (2010), Bernd Ladwig (2010), Avishai Margalit (2012) oder Andrea Sangiovanni (2017).

10 Einen moralphilosophischen Ansatz, der methodologisch beim erstpersionalen Standpunkt des Subjekts ansetzt, aber die Bedeutung der intersubjektiven Perspektive jedes deontologischen Moralverständnisses betont, vertritt Rainer Forst (2007: 63).

xiven Selbstvergewisserung gewinnen wollen, weisen allesamt die Schwierigkeit auf, dass sie Menschenwürde als supervenient auf diesen Befähigungen denken und keine *universelle* Begründung liefern können. Gegen eine solche *monologische* Begründung von Menschenwürde, welche den Würdestatus anderer Menschen nur per *Analogieschluss* rechtfertigen kann, plädiere ich dafür, dass Menschenwürde von vornherein *relational* verstanden werden muss, im Sinn einer auf andere Menschen bezogenen Verpflichtung. Das *methodische* Primat der erstpersonalen Perspektive¹¹ steht quer zu dem *begründungs- und rechtfertigungslogischen* Primat eines zweitpersonalen Menschenwürdebegriffs.

Kants Begriff der (Menschen-)Würde im Rahmen seiner universalistischen Moralbegründung

In der philosophischen Auseinandersetzung um das Konzept der Menschenwürde ist umstritten, ob Kant als Gewährsmann einer *allgemeinen Menschenwürde* dienen kann oder ob in seiner praktischen Philosophie nicht lediglich eine *Würde der Vernunft* beziehungsweise eine *Würde der Person*¹² angelegt ist. Zu den Skeptiker*innen gehört Michael Rosen, nach dessen Interpretation Kant einen metaphysischen Würdebegriff vertritt, der sich auf eine Wert-Substanz im Menschen bezieht, deren »Hüter« dieser sein müsse: »Kant, like the Catholics, regards human beings as stewards, not owners, of the intrinsic value they carry in themselves.« (Rosen 2012: 123) In dieser Hinsicht sei Kant ein Platoniker, da die ideal verstandene Würde der Vernunft beziehungsweise die Würde des moralischen Gesetzes bei ihm im Zentrum stehe (vgl. ebd. 143) und nicht etwa die Würde des konkreten, verletzlichen Individuums.¹³ Andreas Niederberger spitzt diese Position weiter zu. Seiner Meinung nach geht es bei Kant ausschließlich um die *Würde der Vernunft*; dabei schreibt er Kant an die antike Tradition des Würdebegriffs anschließend ein Leistungsverständnis von Würde zu: »Der moralisch handelnde Mensch *erwirbt* Würde und über den kategorischen Imperativ [...] wird es auch für andere möglich, Würde zu erwerben.« (Niederberger 2018: 87)¹⁴

11 Vgl. Forst 2007: 76.

12 Vgl. Brandhorst 2017: 133 und Joas 2015: 61.

13 Zu einer ähnlichen Kritik an Kants Würdebegriff vgl. Kerstein 2014: 224 f.

14 Auch Oliver Sensen rekurriert zur Rekonstruktion von Kants Würdebegriff auf ein traditionelles Würdeparadigma. Jedoch zeigt er zum einen, dass bei Kant verschiedene Deutungen des Wür-

Gegen Rosens und Niederbergers Interpretationen stehen andere Deutungen des kantischen Würdebegriffs. Thomas Hill bestreitet, dass Kant einen metaphysischen Würdebegriff entwerfe: »Kant does not argue from metaphysics to ethics but rather from common moral beliefs to the more comprehensive basic principle on which they are based.« (Hill 2013: 323) Hill argumentiert zwar, dass bei Kant Würde zunächst der Vernunft zukomme,¹⁵ aus dieser Würde der Vernunft lasse sich in einem zweiten Schritt dann aber eine *allgemeine Würde des Menschen* ableiten:

»Human dignity is based on the prior thesis that ›the moral law‹, an unconditional command of reason, has an absolute dignity and authority that everyone must respect. This moral law requires respect for human dignity because all human persons, good or bad, must, from the standpoint of practice, be presumed to have the capacities and predispositions of rational autonomy.« (Hill 2014: 215)

Metaphysisch sei Kants Würdebegriff dann nur in einem positiven Sinn, nicht in der von Rosen verwendeten pejorativen Bedeutung als unklares, nicht weiter begründbares transzendentes Konstrukt. »Metaphysisch« in einem affirmativen Sinn meint, dass bei Kant die Würde nicht empirischen und kontingenten Merkmalen des Menschen zugeschrieben wird, sondern auf Grundlage der Vernunft in einem *noumenalen* Sinn begründet wird. Der noumenale Anteil von Menschen bezieht sich bei Kant darauf, dass sie neben ihrem sinnlichen Anteil (*homo phaenomenon*) immer auch geistige und potenziell vernünftige Wesen sind (*homo noumenon*) (vgl. MS, AA VI: 335). Bei dem noumenalen Anteil handelt es sich um ein wesentliches Charakteristikum von Menschen, das aufgrund seiner apriorischen und nicht-phänomenalen Beschaffenheit¹⁶ niemandem jemals aberkannt werden kann:¹⁷

»The [...] various expressions of the moral and unconditionally rational requirement to treat humanity with dignity must be distinguished from other claims with which they might be confused. For example, they are not reducible to empirical hypotheses that human beings with a certain level of testable intelligence and competence at practical tasks do in fact behave, speak, and feel in certain predictable ways.« (Hill 2013: 321 f.)

debegriffs auftauchen; zum anderen bezieht sich das »traditionelle Paradigma« bei Sensen nicht auf Würde als Leistungsbegriff, sondern auf Würde als hierarchischen Statusbegriff (vgl. Sensen 2009, 2011, 2017).

¹⁵ Vgl. Hill 2003.

¹⁶ Ein noumenales Verständnis von Vernunft ist stärker als eine Interpretation, der zufolge Menschen über das Potenzial zu Vernunft verfügen (vgl. Waldron 2017: 218 ff.).

¹⁷ Anders Kerstein 2014: 222.

Tatsächlich zeigt sich bei Kants Auseinandersetzung mit dem Begriff der Würde beziehungsweise der Würde des Menschen eine *Spannung* zwischen der *Würde der Vernunft*, insofern sie den Menschen dazu befähigt, sich selbst das moralische Gesetz zu geben¹⁸ und der *Würde des Menschen*¹⁹ als eines endlichen und verletzbaren Wesens.²⁰ Kants Verständnis bietet trotz dieser Spannung einen grundlegenden Ausgangspunkt für die Rechtfertigung einer allgemeinen Menschenwürde. Denn die Rekonstruktion einer universalen Menschenwürde kann in begründungstheoretischer Hinsicht entscheidend von Kants Figur des *homo noumenon* profitieren. Dafür muss der Argumentationsgang jedoch produktiv über Kant hinaus fortgeführt werden. Denn die Würde des *homo noumenon* ist immer auch schon diejenige des *homo phaenomenon*, also des Menschen als »bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört.« (KpV, AA V: 61)

Eine kritische Annäherung an Kants Würdebegriff

Der Rekurs auf die kantische Moralphilosophie und deren Modifikation durch eine relationale und intersubjektive Aus- und Umdeutung seines Menschenwürdebegriffs muss kritisch gerahmt werden. Sowohl die Herausarbeitung der normalisierenden und verdinglichenden Anteile bei der Konstruktion der Kategorie Behinderung als auch hierarchische und ideologische Anteile gewisser Deutungen von Menschenwürde könnten die These nahelegen, dass eine gesellschaftstheoretisch informierte und ethisch sensible Annäherung an Fragen der geistigen Behinderung vor allem dekonstruktiv verfahren sollte. Der in diesem Buch unternommene Versuch, einen Menschenwürdebegriff zu formulieren, der den egalitären Achtungsanspruch aller Menschen (gerade auch derjenigen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen) rechtfertigt und diesen moralphilosophisch begründet, könnte in Verdacht geraten, die Probleme einer Verdinglichung von

18 Jeremy Waldron interpretiert diese Spannung dahingehend, dass die Würde des Menschen erst in einem zweiten deduktiven Schritt aus der Würde der Vernunft abgeleitet werden könne: »[R]espect for persons is just a projection of the awe that is inspired in us by a realization of the power of moral law within us.« (Waldron 2007: 225)

19 Kant spricht neben der »Menschenwürde« meist von der »Würde der Menschheit« (GMS, AA IV: 439, MS, AA VI: 436).

20 Sensen beschreibt diese wichtige Spannung in Kants Würdebegriff ausführlich (vgl. Sensen 2017: 167–172).

Andersheit und die Affirmation einer scheinbar neutral-objektiven Perspektive, von der aus Werturteile gefällt werden, zu reproduzieren. Ohne diese Gefahr jemals gänzlich ausschließen zu können, wäre es aus philosophischer und rechtlicher Perspektive fatal, das produktive und egalitäre Potenzial des Menschenwürdebegriffs gänzlich aufzugeben und alle universalen Rechtfertigungsansätze zu verwerfen. Achtungsansprüche von »behinderten« Menschen wären dann theoretisch uneinholbar. Angebracht ist ein *dialektisch* orientiertes Vorgehen, das zwischen einer dekonstruktiven Haltung und der kritischen Reflexion auf die Möglichkeit normativer Argumente vermittelt.

Beispielhaft für eine solche dialektische Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten einer universalen Moraltheorie oder Vernunftmoral stehen Adornos Vorlesungen *Probleme der Moralphilosophie*. Entgegen der landläufigen Annahme, dass Adorno Kant in erster Linie kritisiert,²¹ ist zu betonen, dass er in seinen Vorlesungen die *emanzipatorische* Dimension von Kants praktischer Philosophie würdigt.²² Diese sieht Adorno in dem Formalismus des vernunftbegründeten Sittengesetzes angelegt und er ist bestrebt, sie gesellschaftskritisch fruchtbar zu machen:

»Eine Philosophie wie die Kants [...] wiederholt nun natürlich nicht einfach das, was in der gesellschaftlichen Realität vorgeht, sondern hat die Tendenz, an der bestehenden Gesellschaft Kritik zu üben und ihr ein anderes Bild des Möglichen oder ein bilderloses Bild des Möglichen entgegenzuhalten.« (Adorno 2010: 224)

Als Beispiel für das produktive Potenzial des kantischen Ansatzes, aus Perspektive der Moralphilosophie gesellschaftliche Pathologien und Ausschlüsse kritisieren zu können, führt Adorno den Gedanken der *Selbstzweckhaftigkeit* an, der eine Kritik instrumentellen Denkens erlaube:

»Kant hat [...] die Tendenz zur totalen Fungibilität erkannt, daß also alles, was überhaupt in [den] gesellschaftlichen Zusammenhang fällt, nur noch einen Funktionswert hat für anderes, für das es als Mittel da ist. Die Kantische Moralphilosophie nun hat ihr Pathos daran, einen Zweck zu suchen, der der Tendenz dazu, daß alles bloß Mittel sei, entgegengesetzt ist.« (Ebd. 224 f.)

21 Vgl. Fabian Freyenhagens Lektüre von Adornos Kant-Interpretation (Freyenhagen 2013: 102).

22 Vgl. zum produktiven Potenzial, das Adorno Kants Moralphilosophie zugesteht, Gerhard Schweppenhäuser: Der Duktus von Adornos Argumentation lasse sich als konsequente Anstrengung erweisen »Kantische Intentionen durch die Kritik ihrer Ausformulierung bei Kant zu retten.« (Schweppenhäuser 2016: 18)

Adorno beschäftigt sich mit Kants Moralphilosophie unter (mindestens) zwei systematischen Gesichtspunkten: Zum einen geht es ihm um die Frage der *Moralbegründung*, zum anderen um die Möglichkeit moralischen *Handelns* in einer modernen »verwalteten« und funktional differenzierten Gesellschaft.²³ Beide Dimensionen sind nach seiner Analyse in gegenwärtigen Gesellschaften mit gravierenden Problemen behaftet. Während die Frage nach der Möglichkeit moralischer Praxis bei Adorno aporetisch bleibt (ebd. 240 ff.), da »es im falschen Leben eben kein richtiges gibt« (ebd. 241),²⁴ legt seine Deutung der kantischen Moralphilosophie jedoch *Momente* einer Moralbegründung aus Vernunft frei. Diesen produktiven Aspekt sieht Adorno in Kants Abwehr gegen die Nutzbarmachung und Verdinglichung des Menschen als Mittel zum Zweck und seiner Insistenz auf dessen Selbstzweckhaftigkeit, die sich in der Unterscheidung zwischen *Preis* und *Würde* herauskristallisiert (ebd. 225). In der vernünftigen Moralbegründung des

23 Christoph Menke fasst diese beiden Aspekte, unter denen Moralphilosophie für Adorno bedeutsam wird, als »*moralkonstituierendes* Verfahren – als Verfahren der Begründung, dessen Durchführung moralische Sätze hervorbringt« und als »*moralkonstitutives* Nachdenken – als Nachdenken über die Aspekte und Folgen einer Handlung, die für ihre moralische Bewertung von Bedeutung sind« zusammen (Menke 2005: 156; Hervorh. R.S.). Ich denke hingegen, dass das moralkonstituierende Verfahren als Moralbegründung noch auf einer tieferen Ebene ansetzen muss und die grundlegende Frage danach aufwirft, wie Moral und moralische Verpflichtung überhaupt begründbar sind. Diese Frage nach dem *Dass* der Moral jenseits dem *Was* konkreter moralischer Normen (vgl. Forst 2007: 54 ff.) spielt in Kants Moralphilosophie eine entscheidende Rolle und wird von Adorno zumindest stellenweise aufgegriffen, wenn er sich auf die Selbstzweckhaftigkeit von Menschen und die damit zusammenhängende Abwehr ihrer Verfügbarmachung bezieht.

24 Hier zitiert Adorno seinen eigenen Aphorismus aus den *Minima Moralia* (Adorno 2014: 43). In der bürgerlichen und (spät)kapitalistischen Gesellschaft ist die Möglichkeit moralischen Handelns systematisch verstellt, da das Individuum der gesellschaftlichen Totalität ohnmächtig gegenübersteht (vgl. Adorno 2010: 230). Diese Ohnmacht beginnt schon mit der Unmöglichkeit, eine Situation gänzlich überblicken zu können, um dann zu urteilen, welches Handeln in ihr richtig ist. Die Anwendung des kategorischen Imperativs setzt etwas Unmögliches voraus, nämlich »daß die unendliche Verzweigung der gesellschaftlichen Totalität, also ein Unendliches, mir positiv gegeben ist, so daß ich diese Verbindung zwischen meiner Maxime und dieser allgemeinen Gesetzgebung überhaupt herstellen kann.« (Ebd. 232) Vgl. dazu Menke 2005. Menke arbeitet im Anschluss an Adorno heraus, dass sowohl Tugendethik als auch Vernunftmoral in eine Aporie geraten: Während die Tugendethik den komplexen gesellschaftlichen Verhältnissen nicht gerecht werden kann, verfängt die Reflexion der Vernunftmoral sich in praktischer Ohnmacht und verliert ihre Handlungswirksamkeit (ebd. 145). Die zwei Anforderungen, die sich an eine moralische Praxis stellen, nämlich sich moralisch zu entscheiden und auf die Situation in ihrer gesellschaftlichen Bestimmtheit zu reflektieren, sind gemeinsam nicht einlösbar (ebd. 158). Die Folgen des moralisch richtig gesinnten Handelns können immer auch in ihr Gegenteil umschlagen (vgl. Forst 2011: Kap. 8).

Sittengesetzes, deren Kernpunkt die Anerkennung des Menschen um seiner selbst willen jenseits aller Fungibilität bildet, macht Adorno die kritische Stoßrichtung Kants aus: Gegen die Fragen der Verwertbarkeit »Ja, was tust du denn? Was geschieht denn? Was habe ich davon?« [...]« liegt die Aktualität der kantischen Vernunftethik in einer »Kritik all dieser Momente.« (Ebd. 251)

Obwohl Adorno der affirmativen Haltung von Kants praktischer Philosophie und der Möglichkeit einer lückenlos positiv ausformulierbaren Moralphilosophie höchst skeptisch gegenübersteht, gesteht er ihr ein Potenzial bezüglich der Begründung von Normativität überhaupt zu. Diese ambivalente Haltung gegenüber Kants Moralphilosophie fängt Adorno mit dem Terminus der »Doppelschlächtigkeit« ein und spricht davon, dass ihr zwar einerseits ein starker gesellschaftskritischer Zug innewohne, andererseits aber eine Fetischisierung der Vernunft stattfinde, womit ein »Gefühl von Ohnmacht« einhergehe (ebd. 231).

Trotz des nur negativ formulierbaren »Widerstandes gegen die [...] Formen eines falschen Lebens« (ebd. 249), in dem nach Adorno Moralphilosophie allein möglich bleibt, zieht er aus der Beschäftigung mit Kants Moralphilosophie die Schlussfolgerung: »Der Vorwurf, in der Objektivität des Sittengesetzes spreize einzig die subjektive Vernunft zum Absoluten sich auf, wäre subaltern. Kant spricht, fehlbar und entstellt, aus, was gesellschaftlich mit Grund zu fordern wäre.« (Adorno 2008: 272)²⁵ Damit eröffnet Moralphilosophie im Anschluss an Kant die Perspektive einer »Kritik des Gegebenen und dessen potentieller Überschreitung.« (Schweppenhäuser 2016: 20)

Von dieser Perspektivierung der Frage, wie Moralphilosophie im Anschluss an Kant sinnvoll möglich sein kann, nämlich in der Kritik jeglicher Instrumentalisierung und Abwertung von Menschen, die sich positiv als Selbstzweckhaftigkeit und Achtungswürdigkeit formulieren lässt, ist die folgende Interpretation und Modifikation angeleitet. Dabei greife ich auch die kritischen und skeptischen Einwände auf, die Adorno gegen Kants Moraluniversalismus vorbringt, um ausgehend von ihnen eine Möglichkeit zu skizzieren, mit Kant gegen Kant weiterzudenken. Ich führe Adornos eigenes

25 Adorno kritisiert in dem Kant-Kapitel der *Negativen Dialektik* »Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft« dessen (praktische) Philosophie sehr viel schärfer als in den *Problemen der Moralphilosophie*. Diese bilden Vorstudien zu dem Kant-Kapitel der *Negativen Dialektik* (vgl. Schweppenhäuser 2016: 3).

Projekt fort, der selbst davon spricht, die kantische praktische Philosophie als »Vehikel« zu nutzen (Adorno 2010: 43).

Adorno wendet gegen Kant ein, dass der Kategorische Imperativ zu abstrakt und formalistisch sei, um eine konkrete Handlungspraxis aus ihm abzuleiten. Diese Kritik richtet sich gegen die Fetischisierung und Substanzialisierung einer abstrakt-formalistischen Vernunft: »Sämtliche Konkretisierungen der Moral tragen bei Kant repressive Züge. Ihre Abstraktheit ist inhaltlich, weil sie vom Subjekt ausscheidet, was seinem reinen Begriff nicht entspricht. Daher der Kantische Rigorismus.« (Adorno 2008: 253) Doch Adorno wäre nicht Adorno, wenn er es dabei bewenden lassen würde. Dialektisch streicht er zugleich das widerständige und emanzipatorische Potential des kantischen Formalismus in der Moralbegründung heraus:

»Wohl ist der Formalismus der Kantischen Ethik nicht nur das Verdammenswerte [...]. Während er keine positive Kasuistik des zu Tuenden an die Hand gibt, verhindert er human den Mißbrauch inhaltlich-qualitativer Differenzen zugunsten des Privilegs und der Ideologie. [...] [I]nsofern lebt trotz und wegen seiner Abstraktheit selbst ein Inhaltliches, die Idee der *Egalität* in ihm fort.« (Ebd. 235; Hervorh. R.S.)²⁶

Adorno erkennt den universalistischen Impetus von Kants Moralbegründung an, hält diese aber für einseitig, insofern sie allein in einer Vernunftreflexion gründet und das somatische, affektive und impulsive Moment verkennt, das am Grund der Moral immer auch wirksam sein muss. Diese beiden Pole von Adornos Moralphilosophie fasst Christoph Menke als »Gleichheitsmoral« und als »Solidaritätsgefühl«:

»In der Perspektive von Adornos Analyse besteht die Moral [...] aus zwei spannungsvoll entgegengesetzten Momenten – dem »somatischen Impuls« der Solidarität und dem »Abstrakten Prinzip« der gleichen Berücksichtigung aller. Die Moral ist nichts Einfaches und Homogenes, sondern in sich gedoppelt, gar widersprüchlich.« (Menke 2004: 108)

Nach Adorno kann das eine nicht ohne das andere sein und nur im Zusammendenken und wechselseitigen Ausloten von universalistischem Gleichheitsanspruch einerseits und dem Bewahren des Grunds der Moral

²⁶ Adorno betont, dass gerade in dem streng deontologischen und universalen Charakter der kantischen Moral und Moralbegründung ein starkes anti-totalitäres Moment wirkt: »Die deutsche Kritik, der der Kantische Formalismus zu rationalistisch war, hat ihre blutige Farbe bekannt in der faschistischen Praxis, die von blindem Schein, der Zugehörigkeit oder Nicht-zugehörigkeit zu einer designierten Rasse, abhängig machte, wer umgebracht werden sollte.« (Adorno 2008: 235)

im Widerstand gegen das Leiden des einzelnen und einzigartigen Menschen andererseits lässt sich das Spezifikum des Moralischen angemessen begreifen. Adornos dialektisch angeleitete Kritik an Kant will ich als Sprungbrett nutzen, um herauszuarbeiten, dass der egalitäre Ansatzpunkt einer Achtungswürdigkeit aller Menschen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit viel stärker an ihre Existenz als verwundbare Wesen in einer geteilten Welt rückgebunden werden muss als Kant dies zugesteht.²⁷ Daraus folgt keinesfalls, dass die Moralbegründung empirisch verflüssigt wird und allein aus der Faktizität menschlicher Verletzbarkeit her gewonnen werden könnte. Die relationale Deutung menschlicher Würde soll vielmehr deutlich machen, dass aller aneignenden Verfügbarmachung von Menschen zu widerstehen ist. Die Resistenz der selbstzweckhaften Unverfügbarkeit des anderen Menschen gilt es zu bewahren.²⁸

Die moralphilosophischen Voraussetzungen für Kants Würdebegriff

An dieser Stelle skizziere ich diejenigen Elemente von Kants praktischer Philosophie, die für sein Würdeverständnis und meine darauf aufbauende Ausarbeitung eines relationalen Menschenwürdebegriffs entscheidend sind. Ich gehe von Kants Überlegungen in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) aus, beziehe mich aber auch auf die *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und die *Metaphysik der Sitten* (1797).

Universalistische Deontologie

Grundlegend für Kants Moralphilosophie ist deren *deontologischer* Charakter, also der Gedanke, dass moralisches Handeln *unbedingt verpflichtend* ist und keinen anderen Motiven zu folgen hat als einem unhintergehbaren *Sollen*. Damit unterscheidet sich seine Theorie von Ansätzen, die Moral und mora-

27 Bei Adorno kommt dieser Rückbezug von Moralphilosophie auf menschliche Verletzbarkeit und Anfälligkeit vor allem in zwei Motiven zum Tragen: Zum einen spricht er von dem »Impuls«, als somatischem Moment, das einen unmittelbaren Zugang zu der Dringlichkeit gewähre, menschliches Leiden zu beenden (Adorno 2008: 228, 281, 292), zum anderen bezieht er sich auf die Naturwüchsigkeit des Menschen als »Stück Natur« (Adorno 2010: 154). Vgl. dazu Habermas 2005: 20.

28 Zu einer genaueren Analyse des Verhältnisses von faktischer und normativer Unverfügbarkeit vgl. Wingert 2009.

lische Pflichten und Ansprüche in menschlichen Interessen, menschlichem Wohlergehen²⁹ oder menschlichen Befähigungen³⁰ begründen.

Handeln aus *Pflicht* bestimmt Kant in Abgrenzung zu Handeln aus *Neigung*: Eine Handlung aus Pflicht geschieht nicht zur Erfüllung eines subjektiven Zwecks, der aus einer Neigung oder einem Interesse vorgegeben ist, sondern ist in einem »Prinzip des Willens« (GMS, AA IV: 431) begründet, das Kant auch als »Achtung fürs Gesetz« (GMS, AA IV: 440) beschreibt. Dies besagt, dass sich moralisches Handeln nicht auf etwas beziehen kann, das sich ein Subjekt (aus seinen Antrieben heraus) kontingenterweise als Ziel setzt. Eine moralische Handlung muss stattdessen einer anderen Vorgabe folgen, die Kant als »Gesetz« betitelt. Wichtig ist, dass dieses Handeln aus Achtung vor dem Gesetz nicht in Form eines Zwangs erfolgt, sondern für den Willen selbst bestimmend wird, womit das moralische *Sollen* ein *Wollen* ist. Dieses Gesetz, das Handeln aus Pflicht gebietet, ist kein von außen vorgegebenes, sondern entspringt der Erkenntnis des Subjekts selbst. *Inhalt* des Gesetzes sind keine *materiellen* Vorgaben (wie die akkumulierten partikularen Neigungen oder Interessen von Subjekten), sondern allein die *formelle* Vorgabe, dass das Gesetz universalisierbar, das heißt allgemein anwendbar sein muss: »[I]ch soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine *Maxime* solle ein *allgemeines* Gesetz werden.« (GMS, AA IV: 402) Das Vernunftgesetz, nach dem zu handeln ein unbedingtes Sollen ist, muss sogar vollkommen inhaltsleer sein, da jede inhaltliche Präzisierung nur empirisch und kontingent gewonnen werden könnte. Wenn die einzige Bestimmung des Gesetzes seine formelle *Notwendigkeit* ist, »so bleibt nichts, als die *Allgemeinheit* eines Gesetzes überhaupt übrig, welchem die *Maxime* der Handlung gemäß sein soll [...].« (GMS, AA IV: 421; Hervorh. R. S.)

Als Beispiel für die logische Notwendigkeit, die eigenen Maximen einem Test der Verallgemeinerbarkeit zu unterziehen, nennt Kant die Handlung eines Versprechens: Um zu prüfen, ob es eine Handlungsmaxime sein kann, im Verlegenheitsfall ein falsches Versprechen abzugeben, muss ich mich fragen, ob solch ein Handeln verallgemeinerbar wäre. Da sich mit der Universalisierbarkeit eines solchen Handelns der Begriff des Versprechens selbst erübrigen würde, kann diese Maxime den Verallgemeinerungstest nicht bestehen. Subjektiv-partikulare Prämissen, wie diejenige, in der Situation ei-

²⁹ Konsequentialistische Theorien fokussieren auf menschliche Interessen und menschliches Wohlergehen als primäre moralische Güter.

³⁰ Vgl. den *capability approach* von Martha Nussbaum.

ner Verlegenheit ein falsches Versprechen abzugeben, geraten in Selbstwidersprüche, da sie ihre eigenen Voraussetzungen – hier den semantischen Gehalt eines Versprechens selbst – unterminieren. Das einzige Handlungsgesetz, das nach Kant konsistent bestehen kann, ohne sich selbst zu widersprechen, ist daher eines, das als Inhalt die Möglichkeit der eigenen Universalität konsistent ausweist. Jedes Handlungsgesetz, das andere Maximen zugrunde legen würde, wäre nicht streng universalisierbar oder könnte die eigene Universalisierbarkeit zumindest nicht als *notwendig* behaupten.

Diese Antwort auf die *Form* eines unbedingten Sollens ist aber noch vorläufig und rein *konditional*:³¹ *Wenn* es ein Gesetz geben kann, das unser unbedingtes *Handeln aus Pflicht* formuliert (»wenn es überhaupt dergleichen gäbe« (GMS, AA IV: 425)),³² *dann* muss es die Form eines kategorischen Imperativs annehmen, der die Maxime der Verallgemeinerbarkeit unseres Handelns vorschreibt: »Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.« (GMS, AA IV: 421) Das Vermögen, das Einsicht in diesen Zusammenhang nehmen kann, das heißt überhaupt erkennen kann, dass es andere Handlungsgründe als die eigenen Neigungen gibt und dass diese nicht nur kontingenterweise, sondern unbedingt gelten und eine Gesetzesstruktur aufweisen, ist dasjenige der *praktischen Vernunft*: »Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d.i. nach Prinzipien, zu handeln, oder einen Willen. Da zur Ableitung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders, als praktische Vernunft.« (GMS AA, IV: 421)

Was bis zu diesem systematischen Punkt der Argumentation noch fehlt, ist eine Begründung dafür, *warum* die Annahme eines unbedingten Sollens überhaupt sinnvoll ist und wie sie gerechtfertigt werden kann.

Der Mensch als Zweck-an-sich-selbst

Unbedingtes Sollen, also ein Handeln nicht aus kontingenter Zwecksetzung heraus, sondern aus Notwendigkeit und Pflicht, wird von Kant als eines

31 Vgl. Rothhaar 2015: 148 ff.

32 In der *Kritik der praktischen Vernunft* argumentiert Kant anders. Dort geht er nicht von der Hypothese eines moralischen Gesetzes aus, um dann zu fragen, was aus dieser Annahme folgen würde, sondern nimmt die *Realität* des Moralgesetzes als eines »Factums der Vernunft« an. Durch das unmittelbare Bewusstsein des Moralgesetzes gewinnen wir laut Kant *Einsicht* in unsere Freiheit, die selbst aber entscheidender Grund der »Tat« (des »Factums«) der Vernunft ist.

bestimmt, das einem Gesetz zu folgen hat, dessen einziger *Inhalt* in der *Form* seiner Universalisierbarkeit besteht. Auf dieser Grundlage kristallisieren sich zwei entscheidende Fragen heraus. Erstens: Wie wird die Pflicht, das unbedingte Sollen *begründet*? Zweitens: Was ist der *intentionale Gehalt* dieses Sollens jenseits der Struktur seiner Verallgemeinerbarkeit, das heißt worauf ist es gerichtet? Die Antworten auf diese beiden Fragen sind eng miteinander verschränkt:

»Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden anderen Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines anderen praktischen Bewegungsgrundes oder künftigen Vortheils willen, sondern *aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens*, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst giebt. Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis, oder eine Würde. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine *Würde*. [...] Das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst sein kann, hat nicht bloß einen relativen Wert, d. i. einen Preis, sondern einen inneren Wert, d. i. Würde.« (GMS, AA IV: 434 f.)

Die Universalisierbarkeit moralischen Handelns richtet sich, so formuliert es Kant hier, auf vernünftige Wesen (an anderer Stelle spricht er auch von »den Menschen« (GMS, AA IV: 428)) als Zwecke-an-sich-selbst. Diese Selbstzweckhaftigkeit muss unbedingt geachtet werden:

»Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.« (GMS, AA IV: 428)

Es ist zunächst nicht selbstevident, was es bedeutet, nicht bloßes Mittel zum Zweck, oder ein rein kontingenter Zweck, sondern Zweck-an-sich-selbst zu sein. Diese letztgültige Zweckhaftigkeit wird oft so aufgefasst, dass der Mensch Anfangs- und Endpunkt aller Zwecksetzung ist, dass es ihm als Zwecke *setzendes* Wesen letztlich *um sich selbst* geht, das heißt »es sich vermittelt über seine jeweiligen partikularen Zwecksetzungen auf sich selbst als den Zwecksetzenden bezieht.« (Rothhaar 2015: 159)³³ Wenn wir bei allen Zwecken, die der Mensch sich setzt, weiterfragen, auf was sie letztlich

33 Vgl. Korsgaard: »[I]f you value anything at all, or, if you acknowledge the existence of any practical reasons, then you must value your humanity as an end in itself.« (Korsgaard 1996b: 125)

abzielen oder welchen Grund sie jenseits bloßer Beliebigkeit haben, dann ließe sich einerseits antworten, dass es keinen tieferen Grund oder kein höheres Ziel in ihnen gibt und jegliche Struktur der Sinnhaftigkeit, die sie vermitteln, letztlich bloßer Schein ist. Gibt man sich aber mit einer solchen Antwort nicht zufrieden und lehnt man auch lediglich partikular geteilte und rechtfertigbare Lösungen, wie den Verweis auf eine göttliche Ordnung ab, die alles Handeln teleologisch strukturiert, dann gelangt die Reflexion auf den tiefsten Grund oder letzten Zweck aller Zwecksetzung schließlich zum/zur Zwecksetzenden selbst zurück, der/die das Worumwillen aller wertbesetzten Zwecke bildet und sich selbstreflexiv als Akteur*in und Ziel aller Zwecksetzungstätigkeit erkennt. Aus der menschlichen Tätigkeit der Zwecksetzung folgt also, wenn sich das Subjekt über Grund und Zielhaftigkeit dieses seines Tuns befragt, ein praktisches Selbstverständnis als frei tätiges Wesen, das sich selbstreflexiv auf dieses Subjektsein beziehen kann. Eine *vorläufige* Antwort auf die Frage, inwiefern der Mensch Zweck-an-sich-selbst ist, lautet: Er ist Quell aller Zwecksetzung und letztes Worumwillen all seiner verfolgten Zwecke. Doch damit ist lediglich die isolierte Sphäre des einzelnen Individuums beschrieben, dessen Zwecke allesamt reflexiv auf es selbst zurückweisen.³⁴ Die isolierte Selbstzweckhaftigkeit des einzelnen Subjekts liefert aber keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem unbedingten Sollen. Die Moral, die mit einem solchen Sollen grundgelegt wäre, würde sich auf *Pflichten gegenüber sich selbst* beschränken und in keiner Weise berücksichtigen, dass die Frage nach moralischem Handeln vor dem Hintergrund einer Pluralität an Menschen, die eine geteilte Welt bewohnen, überhaupt erst virulent wird.

Im Verlauf der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert Kant den Kategorischen Imperativ in verschiedenen Varianten, die sich allesamt auf den Gedanken beziehen, dass dasjenige Handeln, zu dem wir unbedingt verpflichtet sind, dem Gesetz einer Universalisierbarkeit Rechnung tragen muss. In einer Formulierung des Kategorischen Imperativs, der »Menschheitsformel«, wird dieser Gedanke der Notwendigkeit der Verallgemeinerbarkeit mit der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als Zweck-

34 Der Begriff der »Selbstzweckhaftigkeit« oder des »Zwecks-an-sich-selbst« könnte missverständlich sein, indem er die Konnotation eines selbstermächtigten autarken Subjekts transportiert. Wie dieses Kapitel zeigen wird, gewinnt die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen jedoch nur im Kontext einer Pluralität von Subjekten und ihrer Bezogenheit aufeinander ihren spezifischen normativen Gehalt.

an-sich-selbst verbunden: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« (GMS, AA IV: 429)³⁵ Die *Verbindung* des Gesetzes der Universalisierbarkeit mit der Vorgabe, die Selbstzweckhaftigkeit von Menschen zu respektieren, ist nicht selbst-evident. Es bedarf eines eigenen argumentativen Schritts, der den Konnex zwischen dem formalen Gesetz der Universalisierbarkeit und der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als inhaltlichem Zielpunkt und Worumwillen des Kategorischen Imperativs als Prinzip alles Handelns verständlich macht.

Warum richtet sich das unbedingte Sollen, das der Kategorische Imperativ in Form der Verallgemeinerbarkeit von Handlungsmaximen ausdrückt, auf den Menschen in seiner praktischen Subjektivität als Zweck-an-sich? Das führt zur Frage nach dem Gehalt des Sollens. Entscheidend für die Beantwortung dieser Frage ist, dass es praktische Subjektivität nicht im Singular gibt, sondern immer schon auf eine Vielzahl von Menschen als Subjekte zutrifft:

»[...] die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst. So stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor; so fern ist es also ein subjektives Prinzip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein, zufolge eben desselben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor: also ist es zugleich ein objektives Prinzip, woraus, als einem obersten Grunde, alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können.« (GMS, AA IV: 436)

Das Subjekt erkennt sich selbst als Wesen, dem es in seiner Zwecksetzung letztlich um sich selbst geht, das in diesem Sinn Zweck-an-sich-selbst ist. Diese Struktur selbstzweckhafter Subjektivität trifft aber nicht nur auf das konkrete einzelne Subjekt zu, das auf sich selbst reflektiert, sondern gilt auch für alle anderen Menschen in ihrer Subjekthaftigkeit.³⁶ Insofern Moral beziehungsweise unbedingt gesolltes Handeln mit dem Menschen als Selbstzweck zu tun hat, muss sie sich auf eine Pluralität an Menschen beziehen können.

Eine Möglichkeit, den Charakter der Selbstzweckhaftigkeit auf andere Menschen zu beziehen, ist ein *Analogieschluss*. Einige Autor*innen deuten

35 Günther Dürig hat diese Formulierung des Kategorischen Imperativs verfassungsrechtlich als Instrumentalisierungsverbot gedeutet.

36 Fichte widmet sich in der *Grundlage des Naturrechts* ausführlich der Frage, wie das Subjekt überhaupt erkennen kann, dass es sich beim anderen Menschen ebenfalls um ein frei handelndes, das heißt in Kants Terminologie selbstzweckhaftes Wesen handelt.

im Ausgang von Kant die Reflexion eines vernünftigen Wesens auf seine Tätigkeit des Zwecke Setzens und auf seine Selbstzweckhaftigkeit als Quelle einer unhintergehbaren Normativität und schreiben diese normative Werthaftigkeit analog allen vernünftigen Wesen zu. Bei Christine Korsgaard heißt es: »Since I regard my humanity as source of value, I must in the name of consistency regard your humanity that way as well.« (Korsgaard 1996b: 133)³⁷ Mit dieser Deutung sind gravierende argumentative Probleme verbunden und zwar bereits diesseits der Analogieübertragung von meiner Werthaftigkeit auf diejenige der Anderen. Denn es ist fraglich, ob mit dem Verweis auf die eigene Selbstzweckhaftigkeit tatsächlich eine befriedigende Antwort auf die Frage gegeben ist, *wie* die unbedingte moralische Pflicht zu begründen ist – der Übergang von der Werthaftigkeit des Menschen in seiner Zwecksetzungstätigkeit zu deontischen Normen, die deshalb ihm gegenüber befolgt werden müssen, ist keineswegs selbst-evident, wie ich im vorherigen Kapitel argumentiert habe. Ein weiterer zentraler Gedanke von Kant ist deshalb wichtig, um den Geltungsgrund moralischer Verpflichtung rekonstruieren zu können, nämlich der Begriff der *Autonomie*.

Autonomie und die Geltungsbestimmung moralischen Sollens

Kant führt in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* den Gedanken der Autonomie ein, um zu zeigen, wie das moralische Gesetz, das unbedingte Verpflichtungskraft entfaltet, in seiner *Genese* und *Geltung* verstanden werden muss: »Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung *objektiv in der Regel* und der Form der Allgemeinheit, die sie ein Gesetz [...] zu sein fähig macht [...].« (GMS, AA IV, 431) *Formell* ist das moralische Gesetz als Prinzip der Verallgemeinerbarkeit seiner Normvorgabe zu denken. Weiter heißt es über das *Objekt* beziehungsweise *Ziel* dieses Gesetzes, den Menschen als selbstzweckhaftes Wesen: »[Es liegt nämlich der Grund aller praktischen Gesetzgebung] *subjectiv aber im Zwecke*; das Subject aller Zwecke aber ist jedes vernünftige Wesen, als Zweck an sich selbst.« (GMS, AA IV: 431) Im Anschluss daran gibt Kant eine dritte Bestimmung, die auf den *Geltungsgrund* dieses Gesetzes hinweist:

»[H]ieraus folgt nun das dritte praktische Prinzip des Willens, als oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft, die Idee des

³⁷ Vgl. zur Kritik an Korsgaard: Forst 2007: 90.

Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemein gesetzgebenden Willens [...]. Der Wille wird also nicht lediglich dem Gesetze unterworfen, sondern so unterworfen, daß er auch als selbstgesetzgebend, und eben um deswillen allererst dem Gesetze (davon er selbst sich als Urheber betrachten kann) unterworfen, angesehen werden muß.« (GMS, AA IV: 431)³⁸

Das moralische Gesetz, das in der ersten Bestimmung nur das Prinzip seiner Verallgemeinerbarkeit enthält (womit Form und Inhalt in eins fallen), und in der zweiten Bestimmung die Forderung des Respekts vor der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, wird nun hinsichtlich seiner *Genese* näher bestimmt: Der Mensch als vernünftiges Wesen *gibt sich selbst* das moralische Gesetz. Der Konnex von *Genese* und Geltung des moralischen Gesetzes muss noch genauer geklärt werden.

Als Geltungsgrund schließt Kant Interesse und Zwang als Möglichkeiten aus, da dies Motive dafür wären, sich einem *heteronom* gegebenen Gesetz zu fügen. Vielmehr will Kant das moralische Gesetz als ein autonomes ausweisen – und zwar sowohl hinsichtlich seiner *Genese* als auch seiner Geltung. Dazu verknüpft Kant den Gedanken der *Autonomie* mit dem der *Selbstzweckhaftigkeit*, indem er die Idee eines »Reichs der Zwecke« einführt, das »ein Ganzes aller Zwecke [ist] (sowohl der vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, als auch der eigenen Zwecke, die ein jedes sich selbst setzen mag), in systematischer Verknüpfung.« (GMS, AA IV: 433) In diesem Reich der Zwecke ist jede/jeder sowohl Mitglied, indem sie/er dem Gesetz unterworfen ist, als auch Oberhaupt, da sie/er selbst Gesetzgeber*in des allgemeinen Gesetzes ist. Der Zusammenhang von *Moralität* als unbedingter *Verpflichtung*, *Autonomie*, dem Menschen als *Zweck-an-sich-selbst* und dem *Reich der Zwecke* bestimmt Kant folgendermaßen:

»Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlung auf die Gesetzgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden, und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer andern *Maxime* zu tun, als so, daß es auch mit ihr bestehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine *Maxime* sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.« (GMS, AA IV: 434)

Um diesen Zusammenhang zu erhellen, muss die enge Verknüpfung von *Autonomie* und *Selbstzweckhaftigkeit* ernstgenommen werden. Indem das

³⁸ In der *Kritik der praktischen Vernunft* argumentiert Kant anders. Dort will er die Wirklichkeit der Freiheit, also der *Autonomie* ausgehend vom unmittelbaren Bewusstsein des Moralgesetzes, dem »Factum der Vernunft« her erweisen.

Subjekt sich das Gesetz der Universalisierbarkeit seiner Handlungen gibt, achtet es die Selbstzweckhaftigkeit von *anderen* Subjekten – so meine interpretatorische These, die ich im Folgenden erläutern werde.³⁹ Entscheidend ist: Während der Mensch in seiner Reflexion auf die eigene Selbstzweckhaftigkeit allein in der Perspektive seiner isolierten Subjektivität verharren würde, kommt mit dem autonom verliehenen Moralgesetz, an das sich das Subjekt bindet, der Bezug auf den anderen Menschen ins Spiel. Da das Subjekt sich autonom nicht *irgendein* Gesetz gibt, wie etwa, immer zu lügen, wenn es von Eigennutz ist, oder immer nach einem Maximum an subjektivem Wohlbefinden zu streben, egal, was dies für das Wohlbefinden anderer Menschen bedeutet, sondern genau und gerade das Gesetz der Universalisierbarkeit der eigenen Maximen, ist der Autonomie ein notwendiger Bezug auf die Verallgemeinerbarkeit eingeschrieben und mit diesem auch der auf andere Subjekte als Zwecke an sich selbst (so die »Menschheitsformel« des Kategorischen Imperativs).

Die erste Verbindung zwischen Autonomie und Verallgemeinerbarkeit und die *Notwendigkeit* dieser Verbindung werde ich gleich noch eigens klären; die zweite zwischen Verallgemeinerbarkeit und der Bezugnahme auf Andere – also der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formulierungen des Kategorischen Imperativs – ist leichter einzusehen. Denn die Verallgemeinerbarkeit des Kategorischen Imperativs kann sich nicht nur auf ein isoliertes Subjekt und dessen Handlungen beziehen, wie schon die Gesetzes-Analogie in der dritten Formulierung des Kategorischen Imperativs deutlich macht. Kant bestimmt das moralische Gesetz als eines, bei dem *Form* und *Inhalt* in eins fallen: Der Inhalt des Gesetzes ist durch die Form seiner Verallgemeinerbarkeit angegeben – jenseits dieser Universalisierbarkeit hat das Gesetz keinen eigenen semantischen Gehalt.⁴⁰ Damit ist das moralische Gesetz aber sowohl seiner Form als auch seinem Inhalt nach auf eine *Pluralität* an Subjekten bezogen, die Kant als »Mitglieder eines Reichs der Zwecke«

39 Bei Kant heißt es: »Autonomie des Willens ist die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Willens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Willen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.« (GMS, AA IV: 440)

40 Martin Schnell unterscheidet im Anschluss an phänomenologische Lektüren von Kant zwischen *Imperativität*, dem *Dass* der moralischen Verpflichtung und (kategorischem) *Imperativ*, dem *Was* der Verpflichtung (Schnell 2017: 73). Meine Kant-Interpretation zielt auf die These ab, dass sich beide Ebenen nicht trennen lassen: Das *Dass* der Verpflichtung fällt mit dem *Was* zusammen – beide meinen den Menschen in seiner Selbstzweckhaftigkeit.

bestimmt. Ein Gesetz, das sich lediglich auf ein einzelnes Subjekt beziehen würde, wäre zwar denkmöglich, aber höchst idiosynkratisch. Es könnte etwa darin bestehen, dass ein Subjekt sich die Handlungsvorgabe gibt, all sein Tun konsistent aufeinander zu beziehen. Nicht-verallgemeinerungsfähige Maximen, wie etwa die, aus Eigennutz zu lügen, wären damit aber nicht notwendigerweise ausgeschlossen, denn die Frage der Verallgemeinerungsfähigkeit stellt sich ja überhaupt erst vor dem Horizont einer Pluralität an Subjekten und gewinnt vor diesem ihre Sinnhaftigkeit.

Die erste Verbindung ist ungleich schwieriger zu beantworten: Warum gibt sich das Subjekt autonom das Gesetz der Universalisierbarkeit der eigenen Maximen und nicht irgendeine andere Handlungsregel, das heißt warum besteht ein *notwendiger Zusammenhang* zwischen vernünftiger Autonomie und dem Kategorischen Imperativ? Da Autonomie nicht einfach Willkürfreiheit meint und auch nicht lediglich die Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, sondern sich darauf bezieht, dass ein Subjekt sich *selbst* unter das Gebot stellt, all seine Handlungsmaximen zu universalisieren, und die anderen Subjekte in ihrer Selbstzweckhaftigkeit zu achten, muss noch ein entscheidendes Element für das angemessene Verständnis von Autonomie als unbedingter (Selbst-)Verpflichtung hinzutreten.

Kant gesteht im zweiten Abschnitt der *GMS* zu, dass allein in dem Begriff der Autonomie selbst die zwingende Notwendigkeit ihrer Ausübung gemäß dem Kategorischen Imperativ noch nicht angelegt ist:

»Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein. *Daß* diese praktische Regel ein Imperativ sei, d.i. der Wille jedes vernünftigen Wesens an *sie* als Bedingung notwendig gebunden sei, kann durch bloße Zergliederung der in ihm vorkommenden Begriffe nicht bewiesen werden, weil es ein synthetischer Satz ist; man müßte über die Erkenntnis der Objekte und zu einer Kritik des Subjekts, d.i. der reinen praktischen Vernunft, hinausgehen, denn völlig a priori muß dieser synthetische Satz, der apodiktisch gebietet, erkannt werden können.« (GMS, AA IV: 440; Hervorh. tw. R. S.)

Der Gehalt der Autonomie wird durch eine rein analytische Zergliederung des Begriffs nicht verständlich. Im dritten Abschnitt der *Grundlegung* wählt Kant deshalb eine andere Strategie: Statt konditional zu argumentieren, dass der Kategorische Imperativ und mit ihm die Autonomie des Willens absolut notwendig und zwingend sind, *wenn* es so etwas wie Moralität gibt, nimmt er dort die Autonomie des Willens als unabhängige Prämisse an und versucht auf ihrer Grundlage zu erweisen, dass sie notwendigerweise zum Kategorischen Imperativ führt (vgl. Darwall 2006: 30); Gegenstand ist

dort genau diese systematische Verbindung, die sich als so schwierig zu demonstrieren erweist:

»Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann. Dies ist aber gerade die Formel des kategorischen Imperativs und das Prinzip der Sittlichkeit: also ist ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei. Wenn also Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffs.« (GMS, AA IV: 447)

Wenn wir Autonomie als Bestimmungsgrund des Willens annehmen, dann lässt sich laut Kant daraus auch der Kategorische Imperativ ableiten. Denn dann ist die einzig widerspruchsfreie und konsistente Gesetzesstruktur, die das Subjekt sich selbst geben kann, die der Verallgemeinerbarkeit ihrer Maximen. Damit ist wiederum nicht gezeigt, warum die Autonomie als notwendige Bestimmung des Willens des Subjekts angenommen werden muss.⁴¹

Autonomie bei Kant meint gerade keine Selbstermächtigung des Subjekts und dessen völlige Willkürfreiheit, sondern eine *regelgeleitete Selbstbestimmung*. Damit nimmt Autonomie eine geradezu paradoxalen Gestalt an: Sie ist ein Akt der Selbstbindung aus Freiheit. Im Folgenden soll genauer geklärt werden, warum ihr bereits ein notwendiger Bezug auf den anderen Menschen eingeschrieben ist. Von dieser Interpretation her wird ihre Willensbindungskraft verständlicher. Zuvor ist es allerdings wichtig auszuweisen, dass Autonomie bei Kant keine rein empirisch-individuelle Fähigkeit meint, sondern vielmehr ein moralkonstitutives Moment bezeichnet.

Gegen eine empirische Lesart von Menschenwürde bei Kant

Eine *empirische Lesart* von Kants Würdegedanken ist eine Auslegung, wonach die Würde von Menschen von ihrer jeweiligen *faktischen* vernünftigen Autonomie in der Bestimmung ihrer Zwecke und in der Ausführung entspre-

41 Vgl. Forst 2004: 188. In der *Kritik der praktischen Vernunft* löst Kant dieses Problem unter Bezugnahme auf das »Factum der Vernunft«. Dieses soll dort den Beweis der Freiheit erbringen. Durch das Moralgesetz *erkennen* wir unsere Freiheit (*ratio cognoscendi*), allerdings stiftet erst unsere Freiheit das Moralgesetz in einem *konstitutiven* Sinn (*ratio essendi*) (KpV, AA V: 4).

chender Handlungen abhängig ist:⁴² »Die moralische Dignität liegt in der Fähigkeit zu praktischer Selbstbestimmung nach vernünftigen Normen. [...] Intrinsisch wertvoll ist der konkrete, phänomenale Mensch um seines noumenalen Anteils willen, d. h. *wenn und soweit* er sich durch freie und rationale Handlungsfähigkeit auszeichnet.« (Gutmann 2010: 4 f.; Hervorh. R.S.) Ähnlich interpretiert Andrea Sangiovanni Kant:

»For Kant, humanity has value only insofar as it is capable of morality. This follows from the fact that chosen ends have value only if they are willed in accordance with the moral law. But if that is true then it must also be true, for the same reasons, that it is my actual rather than counterfactual capacity to act rationally and hence morally that bestows value, and hence dignity, on me.« (Sangiovanni 2017: 50)⁴³

Auch Bernd Ladwig, der zugesteht, dass bei Kant »Vernünftigkeit keine empirische Eigenschaft sei« (Ladwig 2010: 53), nimmt den Gedanken einer nicht-empirischen Würdebegründung nicht grundlegend ernst und kritisiert Kants Theorie dafür, dass sich mit ihr keine universelle Menschenwürde rechtfertigen lasse:

»Wenn unsere Würde mit der Vernunft steht oder fällt, so bleiben die nicht vernunftfähigen Angehörigen unserer Art ohne Würde. Schwer geistig Behinderte und selbst hochintelligente Soziopathen sind keine möglichen Subjekte der Moral. Kant hat diese Schwierigkeit übergangen: Sie hat augenscheinlich mit empirischen Voraussetzungen zu tun, von denen er seine Moraltheorie im Grunde freihalten wollte.« (Ebd. 60)⁴⁴

Ladwig argumentiert, dass die neuere Hirnforschung bestimmte *empirische* Voraussetzungen für die Moralfähigkeit aufgezeigt habe (ebd.) – damit legt er nahe, dass das Vorliegen dieser empirischen Bedingungen für eine korrekte Ausarbeitung des Würdebegriff tatsächlich berücksichtigt werden müsse.

Eine solche Interpretation der *Faktizität* von vernünftiger Handlungsfähigkeit als Kriterium der Würde eines Menschen trifft nicht den Kern von Kants Argument, es gilt vielmehr, sie zu dekonstruieren. Denn zum einen spricht Kant selbst eine Warnung aus, sein transzendentalphilosophisches Argument empiristisch misszuverstehen. Zum anderen ist Autonomie als

42 Diese empirische Auslegung nimmt den Satz »Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, so fern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat« (GMS, AA IV: 435) wortwörtlich. Ich deute Kant so, dass sich dieses »fähig sein« nicht auf eine faktische, im Einzelfall überprüfbare Eigenschaft bezieht, sondern ein Charakteristikum der Menschheit als Bestimmungsgrund vernünftiger Subjekte angibt. Vgl. Lembcke 2009: 260.

43 Vgl. Griffin 2002: 131, McMahan 2002: 252 f. und Singer 2010: 337.

44 Vgl. Diamond 2012: 108, Fuchs 2008: 203.

Grund der Würde bei Kant gerade *nicht* als werthafte Eigenschaft konzipiert,⁴⁵ sondern kategorial in einer anderen Dimension angesiedelt, indem sie Normativität überhaupt erst stiftet.⁴⁶ Zum ersten Punkt äußert Kant die Warnung »daß man es sich ja nicht in den Sinn kommen lasse, die Realität dieses Princips [des kat. Imperativs] aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur ableiten zu wollen.« (GMS, AA IV: 425) Würde kommt dem Menschen nicht aufgrund seiner empirischen Rationalitätsfähigkeiten zu, sondern bezieht sich auf das *noumenale* Verständnis von Vernunft, also die Verkörperung des Menschheitsgedankens in jedem Menschen.⁴⁷

»Würde« im Sinn einer notwendigen Achtung als autonomes Wesen kommt dem Menschen genau deshalb zu, weil er nach einer Seite seines Wesens *homo noumenon* ist, d. h. ein freies, nur der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft unterworfenen rationales Wesen [...]. *Homo noumenon* zu sein ist [...] keine empirische Eigenschaft, die es »in verschiedenem Maße« oder »unterschiedlichen Graden« gibt, sondern eine Bestimmung, die jedem Menschen als Menschen zukommt.« (Rothhaar 2015: 184)

Hinsichtlich des zweiten Punkts ist entscheidend, dass Autonomie als Quelle von Werthaftigkeit keinen besonders wertvollen oder ausgezeichneten Wert bezeichnet, sondern Normativität überhaupt erst generiert. Autonomie konstituiert eine Achtung dem anderen Menschen gegenüber, auf die sich das Subjekt verpflichtet. Diese Verpflichtung, die sich im Charakter der Universalisierbarkeit des eigenen Handelns manifestiert, zielt auf den Respekt vor der Selbstzweckhaftigkeit anderer Subjekte ab.⁴⁸

Eine geläufige Deutung der Rolle von vernünftiger Autonomie bei der Begründung der Würde wird mit einem solchen *noumenalen* Verständnis hinfällig, nämlich die Annahme eines *Analogieschlusses* von meiner Würde auf die Würde des/der Anderen. Ein solcher Schluss hätte die folgende Form:

(p1): Ich erkenne mich in meiner Selbstreflexion, in der Reflexion auf meine Zwecksetzungsfähigkeit als selbstzweckhaft und vernünftig.

(p2): Meine faktisch vorhandene Vernunft (oder vernünftige Autonomie oder Fähigkeit zur Zwecksetzung) verleiht mir den besonderen Wert der Würde.

45 Vgl. Forst 2016a: 17, Rothhaar 2015: 151 f.

46 Korsgaard rekuriert für diesen Gedanken auf die Terminologie eines unbedingten Werts: »The reason that there must be something that is unconditionally valuable is that there must be a source of value.« (Korsgaard 1996a: 228) Die absolute Werthaftigkeit des/der Anderen ist für sie aber nur mittels eines Analogieschlusses ableitbar (ebd. 240).

47 Vgl. Sensen 2011: 129.

48 Vgl. Hill 2014: 316, Rothhaar 2015: 171.

(c): Also kommt allen anderen Wesen, die über die gleiche Vernunft verfügen oder bei denen ich eine solche Vernunft in ihren Handlungen erkennen kann, der Wert der Würde zu.

Ein solcher Analogieschluss könnte auch aus einer dritt-personalen Perspektive formuliert werden, indem von einem neutralen Standpunkt für die Werthaftigkeit vernünftiger Autonomie argumentiert, ihr deshalb der Wert der Würde zugeschrieben und dieses Argument dann in seiner Anwendung auf alle Individuen ausgeweitet wird, die über diese Form vernünftiger Autonomie verfügen. Eine solche Argumentation per Analogie lässt sich bei Kant jedoch nicht finden, geradezu im Gegenteil heißt es bei ihm zur *Relationalität* der menschlichen Würde (und an dieser Stelle versuche ich eine Idee stark zu machen, die bei Kant immer wieder aufscheint, von ihm selbst aber niemals systematisch ausbuchstabiert wird):

»[Es] muß von der gegen Andere zu beweisenden Achtung gesagt werden: daß nämlich nicht bloß das Gefühl aus der Vergleichung unseres eigenen Werths mit dem des Anderen [...], sondern nur eine Maxime der Einschränkung unserer Selbstschätzung durch die Würde der Menschheit in eines anderen Person, mithin die Achtung im praktischen Sinne [...] verstanden wird.« (MS, AA VI: 449)

Eine »Vergleichung« oder Ableitung des Werts des/der Anderen aus meinem eigenen wird von Kant explizit zurückgewiesen. Dieses Scheitern einer Analogieübertragung bei der Begründung der Menschenwürde des anderen Menschen macht deutlich, warum eine monologische oder »erst-personale« Perspektive nicht trägt. Entsprechende Rekonstruktionen gehen notwendigerweise fehl:

»I believe they all fail for a common reason, namely, because they aim to derive the moral law from presuppositions of a (firstperson) deliberative standpoint alone.

As I see it, any such argument is bound to fail, since nothing in the bare project of acting for reasons, first-personally, commits a deliberating agent to autonomy as Kant defines it.« (Darwall 2006: 214)

Aus diesem Grund kommt Darwall zu der Schlussfolgerung: »[I]n none of these senses, it is important to see, does valuing my own rational agency (now) commit me to valuing others' [...].« (Ebd. 233)⁴⁹

Aus der erstpersonalen Perspektive der praktischen Selbstreflexion allein, wie sie etwa Korsgaard annimmt, kann der *deontologische* Charakter der

⁴⁹ Vgl. zu einem ähnlichen Kritikpunkt: Forst 2007: 90.

Achtung vor dem/der Anderen nicht gewonnen werden.⁵⁰ Und zwar auch dann nicht, wenn der/die Andere parallel zu mir als wertvoll in einem evaluativen Sinn erkannt wird.⁵¹ Die Verpflichtungsdimension erschließt sich erst relational, indem im Akt der Autonomie selbst die egologische Perspektive des Subjekts überschritten wird und sich dieses zur Achtung des/der Anderen verpflichtet.

Die relationale Konstitution von Autonomie – mit Kant gegen Kant weitergedacht

Autonomie und Selbstzweckhaftigkeit relational gewendet

Eine relationale Rekonstruktion von Kants Autonomiebegriff, die ich in diesem Unterkapitel leiste, hilft besser zu verstehen, wie der universale Status der Menschenwürde gerechtfertigt werden kann.

Kants Versuche, die *Notwendigkeit* der Autonomie als Selbstbestimmung des Willens durch das moralische Gesetz zu erweisen, hält Darwall allesamt zum Scheitern verurteilt. Kant argumentiere nämlich, so sein Einwand, aus einer isolierten Perspektive des Subjekts heraus und vernachlässige die Figur des/der *Anderen* als Worumwillen allen moralischen Sollens:

»So I argue that Kant's Groundwork argument fails, as must, indeed, any argument that attempts to prove that autonomy is an inescapable assumption of any possible practical reasoning. The problem, as I diagnose it, is that it is only deliberation from the second-person standpoint that requires us to assume autonomy of the will.« (Darwall 2006: 32)

Darwall erachtet alle Begründungsversuche von Kant als unzureichend, auch denjenigen, den dieser in der *Kritik der praktischen Vernunft* wählt, wo er von einem »Faktum der Vernunft« ausgeht, der unmittelbaren, nicht weiter begründbaren Einsicht in unsere moralische Verpflichtung, die wir als eine autonome rekonstruieren.⁵² Er hält dem kantischen Begründungsgang

50 In einem späteren Text revidiert Korsgaard diese Auffassung ein Stück weit: »We should read [Kant] as saying that we should respect the normative standing people have in virtue of their humanity.« (Korsgaard 2021: 183)

51 Dazu Felix Welter: »Gerade die Einbeziehung aller Menschen in die Menschenwürde, auch der aktuell nicht vernunftfähigen Menschen, vermeidet den Schluss vom natürlichen Zustand dieser Menschen auf die Norm.« (Welter 2005: 391)

52 Pauline Kleingeld betont in ihrer Analyse des »Faktums der Vernunft«, dass die autonome Selbstgesetzgebung nicht im Sinn eines *volitiven* Akts verstanden werden dürfe; vielmehr hätten wir ein

entgegen, dass die Annahme einer Autonomie des Willens und die damit einhergehende moralische (Selbst-)Verpflichtung nur dann verständlich werde, wenn sie von vornherein *zweit-personal* gedacht wird, als Willensbestimmung, die konstitutiv auf die Achtung des *anderen* Menschen gerichtet ist:⁵³

»What matters for moral obligation is [...] what demands one could endorse anyone's being able to hold others to as members of a community of mutually accountable equals. What forces an assumption of autonomy of the will, therefore, is the second-personal aspect of moral obligation, that is, that what is morally obligatory is what we are responsible to one another for doing.« (Ebd. 35)

Gegen diese Sicht argumentiere ich, dass der Gedanke einer solchen zweit-personalen Begründung der Autonomie des Willens bei Kant zwar nicht expliziert ist, sich aber *implizit* dort angelegt findet. Dies wird deutlich, wenn man nach dem *Geltungsgrund* der Autonomie fragt, die den Akt der praktischen Vernunft des Menschen bezeichnet, sich frei dem Gesetz der Verallgemeinerbarkeit des eigenen Handelns zu unterstellen und sich an dieses zu binden. Die Pointe an Kants Argument ist, dass nicht nur *Form* und *Inhalt* des Moralgesetzes, sondern auch *Inhalt* und *Geltungsgrund* der autonomen Selbstverpflichtung einander *korrespondieren*. Sie zielen beide auf die Selbstzweckhaftigkeit von Menschen ab. Damit ist das kantische moralische Gesetz nicht lediglich ein formales Prüfverfahren, um die Verallgemeinerungsfähigkeit von Normen zu testen, sondern beinhaltet einen substantiellen Geltungsanspruch.⁵⁴ *Gerichtet* ist die Autonomie auf andere Subjek-

unmittelbares Bewusstsein des Moralgesetzes, es sei von der Vernunft hervorgebracht (factum) und erschließe uns erst unsere Freiheit (Kleingeld 2010: 72). Vgl. zur Interpretation des »Faktums der Vernunft« im Sinn des Partizip Passiv Präteritums als »hervorgebracht«: Willaschek 1991.

53 Ariel Zylberman übt eine ähnliche Kritik an Kant, weil er dort ein verfehltes Verständnis von Pflicht am Werk sieht, nämlich eines, das Pflichten nicht als Anderen geschuldet und damit gerichtet versteht (vgl. Zylberman 2018: 744). Meine Deutung von Kant soll zeigen, dass bei ihm kein reiner Gesetzesformalismus am Werk, sondern sehr wohl eine Gerichtetheit moralischer Pflichten angelegt ist.

54 Damit ist eine Skepsis am kantischen Autonomiebegriff zurückgewiesen, wie sie aus einer Hegel'schen Perspektive etwa von Axel Honneth formuliert wird. Honneths Einwand hebt darauf ab, dass mit Kants Verständnis von Autonomie eine Paradoxie aufgeworfen werde, da Kant und seine Nachfolger »für die moralische Selbstbestimmung oder -bindung eine Freiheit schon voraussetzen [...] müssen, die sie aber nur unter der Voraussetzung bereits existierender moralischer Normen erklären können.« (Honneth 2014: 788) Infrage steht die Möglichkeit, dass die *Geltung* moralischer Verpflichtung allein in der autonomen Selbstbindung des einzelnen Subjekts wurzeln kann. Ich meiner Deutung Kants ziele ich darauf ab, diesem Problem zu entgehen, indem ich

te als Mitglieder im Reich der Zwecke, denen gegenüber sich das Subjekt mittels des Kategorischen Imperativs verpflichtet. Doch diese Selbstzweckhaftigkeit von Subjekten beschreibt gleichzeitig auch den *Geltungsgrund* des Moralgesetzes. Kant hebt immer wieder darauf ab, dass wir dem anderen Menschen gegenüber nur deswegen verpflichtet sein können, weil wir es uns selbst gegenüber sind:

»Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erkennen, als nur so fern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden achte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genöthigt werde, indem ich zugleich der Nöthigende in Ansehung meiner selbst bin.« (MS, AA VI: 417 f.)

Dieser Zusammenhang kann auch umgekehrt nachvollzogen werden: Das moralische Gesetz nämlich, welches das Subjekt sich selbst gibt, beziehungsweise in das es eine unmittelbare Einsicht gewinnt (Faktum der Vernunft), ist selbst immer schon auf eine mit anderen Subjekten geteilte Welt bezogen. Wenn der Gedanke der *Verpflichtung* erst in Hinblick auf die Verpflichtung dem anderen Menschen gegenüber Konturen gewinnt, müssen auch Pflichten gegen sich selbst bereits vor einem intersubjektiven Horizont gedeutet werden. Diesen Gedanken buchstabiert Kant jedoch nie explizit aus.

Wie genau ist vorstellbar, dass die Achtung des anderen Menschen als Selbstzweck,⁵⁵ auf welche wir uns autonom mittels des Kategorischen Imperativs, das heißt der Universalisierung unserer Handlungsmaximen verpflichten, gleichzeitig auch den *Grund* unserer Verpflichtung angibt?

Entscheidend für diesen argumentativen Schritt ist ein genauer Blick darauf, was mit *Selbstzweckhaftigkeit* gemeint ist. Zweck-an-sich-selbst zu sein bedeutet zunächst, nicht bloßes Mittel für Zwecke zu sein, die Andere sich setzen. Positiv gewendet ist damit die Tatsache bezeichnet, dass es dem

seine Moralbegründung in einem rekonstruktiven Sinn lese: Die autonome Selbstverpflichtung von Kants Subjekt meint ein *reflexives Einholen* einer Verpflichtung dem anderen Menschen gegenüber, die wir immer schon haben. Sie gründet in einer relationalen Ontologie der Normativität, derer sich das Subjekt im Akt der Autonomie transzendental – als Bedingung der Möglichkeit seiner praktischen Subjektivität als moralisches Wesen – vergewissert.

55 Ich unterscheide in meiner intersubjektiven Lesart von Kant nicht streng zwischen dem/der *einen* Anderen im Singular und den Anderen im *Plural*, da die Achtung der Selbstzweckhaftigkeit anderer Menschen bei Kant sowohl unserem unmittelbaren Gegenüber als auch allgemeiner allen anderen Menschen geschuldet ist.

Subjekt in all seinen Zwecksetzungen letztlich um sich selbst geht,⁵⁶ es sich selbst letzter Zweck ist. Dieses Zweck-an-sich-selbst-Sein gilt aber nicht lediglich für *ein* Subjekt, sondern für alle Subjekte und damit eine Pluralität an Menschen. Was dabei *nicht* passiert, ist ein Analogieschluss: Das Subjekt erkennt nicht sich selbst in seiner Selbstzweckhaftigkeit und überträgt dann diese praktische Bestimmung auf andere Subjekte. Eine solche Deutung wäre nicht mit Kants Rede von Mitgliedern in einem »Reich der Zwecke«, die von vornherein auf eine ursprüngliche Vielzahl von Zwecken-an-sich-selbst abhebt, kompatibel. Zudem ist unklar, wie das Subjekt sich aus sich selbst heraus als selbstzweckhaft konstituieren könnte. Aus einer isolierten Perspektive des Subjekts wären seine partikularen Zwecksetzungen kontingent, unkoordiniert, willkürlich und potenziell unendlich.⁵⁷ Es gäbe keinen Bezugspunkt für die Zwecksetzungstätigkeit des monologischen Subjekts, kein Worum-Willen, außer der letztlich selbstreflexive und zirkuläre Bezug auf sich selbst. In dieser »regressiven« Lesart, die Korsgaard vertritt, bleibt ungeklärt, wie sich das Subjekt allein aus sich heraus als selbstzweckhaft erkennen und zudem die eigene Selbstzweckhaftigkeit als Quelle von Normativität überhaupt begreifen kann. Der Schluss von der Zwecksetzungstätigkeit des Subjekts auf die Einsicht, dass es selbst als Zwecke hervorbringendes *normativ bedeutsam* ist, bleibt bei Korsgaard undurchsichtig.

Meine interpretatorische These ist, Kant hier anders zu lesen und seine Idee des »Zweck-an-sich-selbst-Seins« nicht als monologische Vernunft-einsicht zu deuten, sondern relational zu wenden. Erst in Hinblick auf die Selbstzweckhaftigkeit anderer Subjekte gewinnt die Zwecksetzung des Subjekts eine Ausrichtung, von der her sie bestimmbar wird. Oder anders formuliert: Das Subjekt kann erst dann Einsicht in seine eigene Selbstzweckhaftigkeit gewinnen, wenn es auch den anderen Menschen als selbstzweckhaftes Wesen anerkennt. Damit findet keine *Übertragung* von der reflexiven Selbstvergewisserung eines Subjekts auf alle anderen Zwecke-an-sich statt, sondern der Gedanke verläuft umgekehrt: Die transzendente Reflexion auf die eigene Selbstzweckhaftigkeit ist nur deswegen überhaupt möglich, weil

56 Der Gedanke, dass es dem Menschen als Subjekt in seinem Sein letztlich um sich selbst zu tun ist, wurde von der Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts prominent vertreten, und von Martin Heidegger mit dem Konzept der »Sorge« umrissen (Heidegger 2006: § 41).

57 Vgl. Rothhaar 2015: 173 f.

sie unter der Bedingung der Autonomie erfolgt⁵⁸ und diese Autonomie andere Subjekte voraussetzt.

Dass die praktische, also moralische Bestimmung des Subjekts erst in Bezug auf eine Pluralität von anderen Subjekten verständlich wird, wurde bereits an der Form und dem Gehalt des Moralgesetzes deutlich. Dieses ist sowohl strukturell als auch inhaltlich durch seine Universalisierbarkeit gekennzeichnet und per se intersubjektiv: Es bezieht sich darauf, wie die Selbstzweckhaftigkeit der anderen Menschen respektiert werden kann. Meine These reicht aber über die intersubjektive *Ausrichtung* des Moralgesetzes hinaus und zielt auf dessen *Konstitution*. Da sich das Subjekt als praktisches bei Kant erst durch die moralische Selbstgesetzgebung konstituiert, ist auch Subjektivität bei ihm letztlich intersubjektiv zu verstehen.

Anders als Korsgaard vermutet, rührt Normativität gemäß dieser Deutung nicht daher, dass das Subjekt zwecksetzend ist und eine Quelle von Werthaftigkeit bildet, sondern entsteht erst im intersubjektiven Raum der Moral.⁵⁹ Auch der *andere* Mensch ist originär selbstzweckhaft⁶⁰ und darf in seinem Sich-selbst-Zweck-Sein nicht einfach instrumentalisiert werden. Mit dieser Selbstzweckhaftigkeit des anderen Menschen geht ein Anspruch einher, welcher überhaupt erst *normativitätsgenerierend* ist: Die Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen richtet die Forderung an mich, mich frei selbst zu binden und den anderen Menschen in seinem Selbst-Sein zu achten. Indem das Subjekt die Selbstzweckhaftigkeit des anderen Subjekts anerkennt, gibt es sich selbst autonom das moralische Gesetz. Durch das moralische Gesetz aber stiftet das Subjekt erst seine eigene praktische Identität.⁶¹ Es ist nicht mehr allein durch beliebige Neigungen determiniert, denen es heteronom folgt, sondern entwirft sich selbst. Diese autonome Selbstbestimmung ist insofern relational, als sie immer bereits darauf abzielt, den anderen Menschen in seiner Selbstzweckhaftigkeit anzuerkennen. Praktische Sub-

58 Vgl. Forst 2007: 88.

59 Das schließt nicht aus, dass es eine ethische Identität von Subjekten jenseits und unabhängig von ihrer moralischen Subjektivität gibt (vgl. Forst 2017: 534).

60 Wie der andere Mensch als selbstzweckhaft *erkannt* werden kann, wird bei Kant nicht klar. Vgl. dazu Fichtes Überlegungen zur Verschränkung von epistemischer und praktischer Dimension der Anerkennungsbeziehung.

61 Damit meine ich einen fundamentalen Sinn von praktischer Identität als moralisches Subjekt. Allerdings ist diese moralische Subjektivität keine Bedingung dafür, einen unbedingten Anspruch auf Achtung zu haben. Auch Menschen, die kognitiv nicht dazu in der Lage sind, eine reflektierte Form von Subjektivität auszubilden, ist die Anerkennung ihres Status der Menschenwürde geschuldet.

jektivität, die von Kant methodologisch gesehen erstpersional bestimmt wird, ist ihrem Sinn nach (und zwar auch ihrem kantischen Sinn nach) zweit-personal: Die Verbindlichkeit des Moralgesetzes, das die praktische Identität des Subjekts konstituiert, rührt letztlich daher, dass es geschuldet ist und zwar dem anderen Menschen. Damit deute ich die *Achtung fürs Moralgesetz*, die bei Kant zentral ist, um. Da sich das Moralgesetz immer auch auf den anderen Menschen bezieht, ist die Achtung fürs Moralgesetz eigentlich eine Achtung des/der Anderen. Die *freie* Selbstbindung ist gleichzeitig eine *gebundene*: In seiner Autonomie verpflichtet sich das Subjekt dem anderen Menschen gegenüber als selbstzweckhaft:

»[I]n den expressiven Gesten der Anerkennung kommt zum Ausdruck, daß ein Subjekt faktisch bereits eine Einschränkung seiner egozentrischen Perspektive vollzogen hat, um den Wert der anderen Person als intelligiblem Wesen gerecht zu werden. Insofern fällt die Moral in einem gewissen Sinn sogar mit der Anerkennung zusammen, weil die Einnahme einer moralischen Einstellung nur möglich ist, wenn dem Anderen ein unbedingter Wert zugewilligt wird, an dem das eigene Verhalten kontrolliert werden soll.« (Honneth 2003b: 24)

Der Blick auf Kants Rechtsphilosophie schärft dieses Argument: So wie Kant die Freiheitssphäre des/der Einzelnen in Abgrenzung und Bestimmung durch die Freiheitssphäre des/der Anderen definiert, ist in moralphilosophischer Hinsicht der andere Mensch in seiner Selbstzweckhaftigkeit zugleich Grenze und Ermöglichungsgrund der eigenen Selbstzweckhaftigkeit. Der eigenen Tätigkeit des Zwecke-Setzens ist dadurch eine Struktur vorgegeben, dass sie nicht die Zwecksetzung des anderen Menschen verunmöglichen darf. Damit ist die Einsicht in die Notwendigkeit beschrieben, das eigene Zwecke-Setzen und Handeln unter ein formales Gesetz zu stellen, nämlich den kategorischen Imperativ, der in seinen verschiedenen Formulierungen darauf abhebt, den anderen Menschen in seiner Selbstzweckhaftigkeit zu achten, weshalb die eigenen Handlungsmaximen so universalisierbar sein müssen, dass eine Pluralität von Subjekten in ihrer jeweiligen Freiheitssphäre dadurch nicht angetastet wird. Indem das Subjekt anerkennt, dass der/die Andere nicht einfach Material und Mittel seiner eigenen Zwecksetzungen ist, sondern seine/ihre jeweils eigenen Zwecke verfolgt, seine/ihre eigenen Ziele setzt, erschließt sich ihm erst die eigene Selbstzweckhaftigkeit – und zwar vermitteltst der autonomen Selbstbindung, durch welche sich das Subjekt als praktisches konstituiert.

Autonomie als Selbstgesetzgebung des Subjekts wird also nur von der Achtung des Anderen als selbstzweckhaftes Wesen her verständlich. Die

praktische Einsicht des Subjekts, dass das Gegenüber seine je eigenen Zwecke und Ziele hat und sich selbst bestimmt, gibt ihm die Notwendigkeit vor, sich durch die Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen in seinem Handeln zu binden. In der autonomen Selbstgesetzgebung ist der Respekt vor der Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen schon vorausgesetzt. Das selbst-gegebene Gebot der Universalisierbarkeit des eigenen Handelns ist vom anderen Subjekt her bestimmt und auf dieses ausgerichtet.⁶²

Damit ist nicht gemeint, dass die Anerkennung des/der Anderen *instrumentell* in Hinblick auf die Ermöglichung und Entfaltung der eigenen Selbstzweckhaftigkeit zu verstehen wäre. Vielmehr ist mit dem Zusammenhang zwischen der Achtung vor der Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen und der eigenen autonomen Bestimmung als Subjekt, das sich einem Moralgesetz unterstellt, eine *konstitutive* Relation bezeichnet: Die autonome Selbstgesetzgebung ist nur in Bezug auf den anderen Menschen beziehungsweise eine Pluralität an Menschen überhaupt möglich und sinnhaft, da in der Autorität des/der Anderen als Zweck-an-sich-selbst die *praktische* Geltung der eigenen Verpflichtung erst ihren Grund erhält.⁶³ Autonomie, Freiheit heißt somit: Sich durch die Achtung für den anderen Menschen bestimmen.⁶⁴ Damit ist Autonomie immer auch durch ein heteronomes Moment gekennzeichnet, das selbst erst Autonomie ermöglicht.⁶⁵ Mit dem

62 Kleingeld interpretiert Kant dahingehend, dass das autonom gegebene moralische Gesetz von vornherein eines ist, mit dem das Subjekt nicht allein sich selbst verpflichtet, sondern eines, das es ebenso für alle anderen Subjekte setzt (Kleingeld 2018: 65). Mit ihrer Interpretation gerät jedoch das Spezifikum des Geltungsgrundes des Moralgesetzes aus dem Blick, nämlich die Verpflichtung gegenüber dem/der Anderen als Selbstzweck. Natürlich muss das Subjekt die Vorstellung haben, dass auch alle anderen Menschen sich dem gleichen Moralgesetz unterstellen; aber damit ist noch nicht die spezifisch moralische Pointe erfasst, dass das Moralgesetz die dem *anderen* Menschen geschuldete Achtung zum Inhalt hat.

63 Ein naheliegendes Problem für dieser relationale Rekonstruktion moralischer Verpflichtung könnte der hohe Stellenwert sein, den bei Kant Pflichten gegen sich selbst einnehmen. Ist damit nicht schon eine deontologische Dimension allein für das Subjekt gegeben, ohne dass sich dieses erst auf Andere beziehen müsste? Ich halte eine andere Deutung für konsistenter: *Pflichten gegen sich selbst* sind nur vor dem Hintergrund der Verpflichtung gegenüber Anderen verständlich. Das Subjekt kann seine eigene Selbstzweckhaftigkeit nur erkennen, indem es den anderen Menschen als Zweck-an-sich-selbst begreift und erkennt, dass es sich um dessen Achtung willen moralisch verpflichten muss. Das ist der Grund der Moral. Die Pflichten zur Wahrung der eigenen Selbstzweckhaftigkeit sind mithin aus der Erkenntnis der Verpflichtung gegenüber Anderen abgeleitet.

64 Vgl. Forsts Kritik an Kant (Forst 2004: 190).

65 Vgl. Adorno 2008: 236, 2010: 128.

autonomen Akt der Selbstverpflichtung durch das Moralgesetz antwortet das Subjekt auf den Anspruch des anderen Menschen und konstituiert sich selbst als autonom. Diesen Gedanken macht Adorno stark, wenn er davon spricht, dass der kategorische Imperativ nicht einfach von seinem Worumwillen, »seinem Material, der Gesellschaft« losgelöst werden könnte: »Wäre es er, so frevelte der kategorische Imperativ an sich selbst; nichts als dessen Material, würden die anderen Menschen vom autonomen Subjekt nur als Mittel, nicht auch als Zweck gebraucht« (Adorno 2008: 234), nämlich etwa allein als Mittel für die Erfüllung der eigenen Selbstzweckhaftigkeit. Adorno folgert pointiert, dass damit »der Widersinn der monadologischen Konstruktion der Moral« (ebd.) offenbar werde.

Autonomie als vernünftig angeleitete Selbstgesetzgebung hat bereits den anderen Menschen im Blick, erkennt dessen Selbstzweckhaftigkeit an und affirmiert sie. Vernünftige Autonomie ist deswegen nicht *substanzialistisch* als eine Kompetenz zu verstehen, die Menschen *erst* haben und mithilfe derer sie *dann* moralische Einsichten gewinnen, wie diejenige in die Notwendigkeit des Kategorischen Imperativs und in die Verpflichtung gegenüber anderen Menschen. Viel eher lässt sich Autonomie als Moment eines relationalen *Strukturzusammenhangs* verstehen, der *praktische Vernunft* ausmacht: Die Achtung des anderen Menschen als Zweck-an-sich-selbst wird als unhintergebar erkannt. Autonomie als Verwirklichungsform der praktischen Vernunft *par excellence* hat ihrerseits keinen tieferen Grund mehr als ihre notwendige Bezogenheit auf den anderen Menschen, zu dessen Achtung sich das Subjekt als verpflichtet erkennt.

Der wichtige und für Kants Moralphilosophie entscheidende Gedanke, dass es keine »tiefere« oder »höhere« *Begründung* der Verpflichtung gegenüber dem anderen Menschen geben kann, als die zwingende Einsicht, die dem Menschen durch seine *vernünftige Autonomie* gegeben ist, darf nicht im Sinn einer Glorifizierung oder evaluativen Aufladung dieser moralischen Autonomie missverstanden werden. Vielmehr ist mit dem Konzept der moralischen Autonomie der Gedanke bezeichnet, dass die Pflicht zur Achtung des anderen Menschen nicht durch eine höhere Autorität,⁶⁶ wie etwa Gott,

66 Diese »höhere Autorität« kann auch nicht das moralische Gesetz sein. Eine solche Lesart favorisiert Ino Augsberg, wenn er von Auto-Heteronomie spricht: »[T]here is something beyond autonomy in the sense of pure spontaneity of reason alone [...], at the very heart of autonomy we find something like heteronomy. The moral subject is not only actively creating its own commandments, it is also – and maybe primarily – responding to them. [...] *Achtung* is a movement of paying both respect and attention to the law whose commandment makes itself heard.« (Augsberg 2018:

oder Interessenserwägungen gegeben ist, sondern außerhalb der Sphäre der praktischen Vernunft gar nicht begründbar ist.⁶⁷ Die transzendente Innenperspektive der praktischen Vernunft, aus der heraus die Achtung des/der Anderen als notwendige Verpflichtung erkannt wird, kann aus einer »neutralen« Außenseiterperspektive, einem »Blick von Nirgendwo« nicht erfasst werden. Die moralimmanente Perspektive ist vielmehr wesentlich durch eine intersubjektiv ausgerichtete Autonomie gekennzeichnet und immer bereits auf den anderen Menschen bezogen⁶⁸ – es handelt sich um eine »dezentrierte Autonomie« (Honneth 2012c).⁶⁹

Bei der Begründung eines unbedingten moralischen Sollens, einer unhintergehbaren Pflicht des Subjekts ist der Gedanke moralischer Autonomie von zentraler Bedeutung, so lässt sich zusammenfassen festhalten. Im Prinzip der Autonomie, das die *freie* und gleichzeitig *geschuldete* Verpflichtung des Subjekts bezeichnet, ist der Bezug auf die Verallgemeinerbarkeit des eigenen Handelns und damit auf andere Subjekte konstitutiv angelegt: Die eigene praktische Identität des Subjekts als Zweck-an-sich kann sich nur unter der Bedingung konstituieren, dass es auch andere Subjekte als Zwecke-an-sich-selbst anerkennt. Die autonome *Freiheit* lässt sich nur als *geschuldete* verstehen. Die *praktische* Perspektive des Subjekts ist irreduzibel relational und intersubjektiv. Mit der Setzung des moralischen Gesetzes als verbindliches verpflichtet sich das Subjekt zur Achtung des anderen Menschen und verleiht der eigenen Selbstzweckhaftigkeit ihr eigentliches Worum-Willen.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich, dass die *Bezugnahme auf Andere als Zwecke-an-sich-selbst* nicht als rein formale Notwendigkeit in Kants praktischer Philosophie verstanden werden sollte, die der »Würde« der Vernunft untergeordnet wäre und lediglich als »Erfüllungsgehilfin« für die Verwirklichung der eigenen vernünftigen Autonomie dienen würde. Vielmehr hat der Gedanke eines »Reichs der Zwecke« (GMS, AA IV: 433), in der alle vernünfti-

64) Allerdings könnte diese Auto-Heteronomie, welche für die Menschenwürde bezeichnend ist, auch in Hinblick auf die Bestimmung durch den anderen Menschen gelesen werden.

67 Vgl. Forst 2007: 98.

68 Ich knüpfe hier an das Konzept »relationaler Autonomie« an, wie es etwa in der feministischen Philosophie zentral ist. Vgl. Christman 2004, Mackenzie und Stoljar 2000. Dort geht es primär um die soziale, narrative und zwischenmenschliche Konstituierung des menschlichen Selbst und menschlicher Identität; in der hier geleisteten Rekonstruktion des kantischen Autonomie-Begriffs steht dagegen die Frage nach dem Stellenwert von Autonomie für das Verständnis moralischer *Verpflichtung* im Vordergrund.

69 Vgl. Bielefeldt 2011: 31 f.

gen Wesen in ihrer Selbstzweckhaftigkeit Mitglieder sind, einen fundamentalen systematischen Stellenwert.

Im Zusammenhang mit dem Gedanken der Autonomie als Selbstgesetzgebung der Mitglieder des Reichs der Zwecke verwendet Kant explizit den Begriff der *Würde*: »Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.« (GMS, AA IV: 436) Gemäß der hier vorgeschlagenen Deutung ist damit gesagt, dass in der autonomen Selbstgesetzgebung die Würde von selbstzweckhaften Wesen *anerkannt* wird – ich lese »Grund« hier nicht im Sinn einer definierenden Ursache, sondern als praktische Relation der Selbstverpflichtung zur Achtung: Im Akt der Autonomie wird Würde »gegründet« – es ließe sich hier von einem *transzendentalen Konstruktivismus* sprechen. Als autonomes Wesen konstituiert sich der Mensch auf den anderen Menschen hin.

Autonomie bezeichnet gemäß dieser Interpretation bei Kant keine *empirische Fähigkeit*, sondern gibt eine *relational* gestiftete Grundstruktur moralischer Verpflichtung und die Reflexion darauf an.⁷⁰ Sie ist als originär zweit-personal zu denken, als Anerkennung der Verpflichtung, das eigene Handeln nach verallgemeinerbaren Maximen auszurichten und die/den Andere*n in ihrer/seiner Selbstzweckhaftigkeit zu achten. Damit ist *Autonomie* keine nicht-weiter begründbare Prämisse von Kants Moraltheorie, sondern grundlegend für die Gewinnung einer moralischen Perspektive überhaupt.⁷¹

Selbstzweckhaftigkeit und Relationalität – ein dialektisches Spannungsmoment

Mit der Figur einer autonomen Selbstbindung aus Achtung vor dem anderen Menschen, einer freien Selbstgesetzgebung, ist ein spannungsvolles Moment am Grund der Moralität benannt. Zweck-an-sich-selbst zu sein und der Verdinglichung als bloßes Mittel zu entgehen, wohnt als Ziel und Grund moralischer Verpflichtung eine dialektische Gestalt inne. Einerseits meint Selbstzweckhaftigkeit, dass es dem Individuum in seinem Handeln um seine je eigenen Zwecke geht, womit zunächst eine monologische Form von Subjektivität entworfen ist. Andererseits enthält die Figur der Selbstzweckhaf-

70 Obwohl Adorno sich explizit von einem »empirische[n] Begriff der Würde« abgrenzt, bezieht er diesen in seiner Kant-Deutung nicht auf die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen, sondern auf die richtige Handlung gemäß dem Sittengesetz (Adorno 2010: 225).

71 Entsprechend spricht Forst von der Doppelfigur einer »moralischen Autonomie« und der »Autonomie der Moral« (Forst 2007: 74).

tigkeit auch eine Widerständigkeit, welche die Grammatik alles Sozialen und Intersubjektiven anleitet: Der andere Mensch darf niemals gänzlich instrumentalisiert und zum Mittel gemacht werden, sondern ist stets um seiner-selbst-willen zu achten. Dieses widerständige Moment kommt insbesondere in der negativen Formulierung der Menschheits-Formel des Kategorischen Imperativs zum Tragen: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, *niemals* bloß als Mittel brauchest.« (GMS, AA IV: 429; Hervorh. R.S.) Damit ist das individuell-subjektive Element der Selbstzweckhaftigkeit bereits auf eine relationale Perspektive hin überschritten. Die Achtung des/der Anderen als Zweck-an-sich-selbst widersteht dessen/deren verdinglichender Verfügbarmachung und lässt ihn/sie als ihn/sie selbst sein. Subjektivität ist durch eine intersubjektive Normativität imprägniert, denn eine Emanzipation von Instrumentalisierung und Verdinglichung setzt schon die grundlegende Anerkennung durch Andere voraus. Oder anders herum formuliert: Seine je eigene Zwecke kann der/die Einzelne nur dann verfolgen, insofern er/sie nicht der Verfügbarmachung durch Andere oder eine soziale Ordnung unterliegt.

Die Dialektik der Selbstzweckhaftigkeit zwischen Unverfügbarkeit des/der Einzelnen und einer intersubjektiven Achtungspflicht wird in Adornos Kant-Lektüre deutlich. Adorno weist das Abwehrmoment der kantischen Philosophie gegen alle Verfügbarmachung von Menschen als Stärke eines moralischen Universalismus aus, »weil wir in unserer Bestimmung als Menschen in unserem unmittelbaren So-Sein nicht aufgehen.« (Adorno 2010: 29) Kritisch hebt er aber immer wieder hervor, dass in Kants Vernunftuniversalismus und seinem Insistieren auf der streng allgemeinen Struktur des Moralgesetzes das Moment der Besonderheit des einzelnen Menschen, seine Singularität verlorenzugehen drohe. »[I]m Verhältnis zwischen dem Besonderen, den besonderen Interessen, den Verhaltensweisen des einzelnen, besonderen Menschen und dem Allgemeinen, das dem gegenübersteht« besteht für Adorno gar das »Zentralproblem jeder Moralphilosophie« (ebd. 33). Das ist deshalb wichtig, weil Moraluniversalismus nicht zum Selbstzweck geraten soll, sondern es um die Frage geht, wie jede/jeder Einzelne in seinen/ihren Zwecken und seiner/ihrer Individualität geachtet werden kann, ohne unter falsche Allgemeinheitsforderungen subsumiert zu werden. Die Anforderung an einen Moraluniversalismus im Anschluss an Kant besteht darin, das spannungsvolle Verhältnis zwischen der Achtung jeder/jedes Einzelnen in ihrer/seiner idiosynkratischen Selbstzweckhaftigkeit und der intersubjektiven Imprägnierung von Normativität

zu bewahren und auszutragen: Ich schulde dem anderen Menschen eine unbedingte Achtung als selbstzweckhaft und unverfügbar und gleichzeitig ist diese Achtungsforderung daran gebunden, dass Menschen aufeinander bezogen sind, eine geteilte Welt bewohnen und immer im Plural existieren.

In einer »unversehrte[n] Intersubjektivität« kann der »Eigensinn des Anderen« gewahrt werden und der andere Mensch vor einer Assimilation und objektivierenden Verfügbarmachung bewahrt werden (Habermas 2005: 35 f.). Habermas bezieht sich zur Verdeutlichung dieses »normativen Eigensinns des Anderen« und der Abwehr seiner Instrumentalisierung (ebd. 36) auf eine Stelle von Adornos *Negativer Dialektik*: »Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.« (Adorno 2008: 192) Die »unermüdliche Anklage von Verdinglichung« (ebd.) kann in Anschluss an Habermas' Deutung als entscheidender Topos ausgemacht werden, an den Adorno die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit von Moralphilosophie und -begründung knüpft.⁷² Und so gesteht Adorno dem kantischen Begründungsuniversalismus trotz seines Formalismus ein philosophisch überzeugendes emanzipatorisches und widerständiges Potenzial zu: »In diesem Sinn [...] ist die Kantische Moralphilosophie [...] mit der Gestalt der totalitären Moral, die ja nur gleichsam den mehr spielerischen Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, in blutigen Ernst übersetzt, mit der totalen totalitären Umwendung der Moral unvereinbar.« (Adorno 2010: 214)

Die Dialektik menschlicher Selbstzweckhaftigkeit als *Freiheit von* einer unterwerfenden Instrumentalisierung, die aber gleichwohl nicht als monologische Freiheit zu denken ist, sondern sich erst in der Relationalität von Achtung und Anerkennung als *Freiheit für* die eigenen Zwecke entfalten kann, ist bei Kant bereits angelegt, aber wie Adorno zu Recht anmerkt, zu einseitig gedacht. Der kantische Gedanke, welcher die Spannung zwischen Universalitätsanspruch und Rückbezug auf den Menschen in seiner konkreten, individuellen und leiblichen Einzigartigkeit nicht auflöst, sondern bewahrt, muss breiter ausgedeutet werden. Denn Kants Verständnis von Autonomie ist keineswegs als abstrakt und blutleer zu verstehen, son-

72 Während Menke Adorno eher dahingehend interpretiert, dass dieser die Ausweglosigkeit einer handlungsanleitenden Moralphilosophie in modernen Gesellschaften herausstelle (Menke 2005), macht Habermas die Möglichkeit stark, eine egalitär-universale Vernunftmoral ausgehend von Adornos Gesellschaftskritik zu formulieren (Habermas 2005).

dern bereitet den Boden dafür, vernünftige Freiheit als konstitutiv für eine relationale Moral und Deutung von Menschenwürde auszuweisen.

Kants Menschheits-Begriff als Ankerpunkt für eine relationale Deutung der menschlichen Würde

Kants Verständnis von vernünftiger Autonomie als Quelle moralischer Verpflichtung ist eng an die *normative Idee der Menschheit*⁷³ geknüpft. Über die Würde der Menschheit heißt es bei ihm:

»Die Menschheit selbst ist eine Würde; denn der Mensch kann von keinem Menschen (weder von Anderen noch sogar von sich selbst) bloß als Mittel, sondern muß jederzeit zugleich als Zweck gebraucht werden, und darin besteht eben seine Würde [...]. [E]r ist verbunden, die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen, mithin ruht auf ihm eine Pflicht, die sich auf die jedem anderen Menschen nothwendig zu erzielende Achtung bezieht.« (MS, AA VI: 462)

Die Autonomie des Menschen enthält die Figur einer *notwendigen Selbstverpflichtung*: Als vernünftiges Wesen gewinnt der Mensch Einsicht darin, dass er die Selbstzweckhaftigkeit anderer Menschen respektieren muss, was in der hier entwickelten Deutung einer Anerkennung ihrer Würde gleichkommt.⁷⁴ Dieser Würdebegriff ist *noumenal* zu verstehen, indem von empirischen Attributen des konkreten Menschen und einem darauf basierenden Analogieschluss abstrahiert und vielmehr auf die praktische Notwendigkeit rekurriert wird, »die Würde der Menschheit an jedem anderen Menschen praktisch anzuerkennen.« Es handelt sich bei der Rechtfertigung dafür, dass der Respekt vor der Würde des anderen Menschen unbedingt geschuldet ist, um ein *transzendentes* Argument par excellence, indem die Bedingung der Möglichkeit praktischer Autonomie aufgezeigt wird. Erstens ist dafür entscheidend, sich in Achtung des/der Anderen selbst das moralische Gesetz zu geben, das in der Universalisierbarkeit der eigenen Handlungsmaximen und in der Achtung des anderen Menschen als Selbstzweck besteht. Da-

73 Vgl. GMS, AA IV: 439, MS, AA VI, 420, 429, 449, 459, 462.

74 Ich verhalte mich hier agnostisch bezüglich der Frage, ob der Status der Menschenwürde realistisch oder konstruktivistisch zu verstehen ist. Vielmehr soll meine Argumentation in diesem Kapitel den Aufweis erbringen, dass Menschenwürde als monologisches Konzept nicht sinnhaft ist. Mit ihr ist ein normativer Anspruch formuliert, der erst in einer plural verfassten Welt bestehen kann. Nur als relationale Wesen sind Menschen überhaupt verletzbar und der Achtung bedürftig. Vgl. zu einer Vermittlung zwischen Realismus und Konstruktivismus der Moralbegründung Buddeberg 2011: 259.

mit ist ein ursprünglicher Akt der *Autonomie*, der freien und gleichzeitig geschuldeten Selbstbindung bezeichnet. Zweitens ist der Respekt vor dem anderen »vernünftigen« Wesen in seiner Selbstzweckhaftigkeit *noumenal*, da kein empirischer Beweis für dessen eigene autonome Fähigkeit vorliegen muss, sondern dessen Bestimmung als selbstzweckhaft immer schon vorausgesetzt ist.⁷⁵ Diese Voraussetzungslosigkeit der Selbstzweckhaftigkeit des anderen Menschen ist entscheidend: Die Pflicht zur Achtung des anderen Menschen wird als unbedingt geschuldet erkannt – was eine vernünftige Einsicht darstellt, *Grund* der Anerkennung des anderen Menschen ist aber nicht dessen Autonomie oder Vernunftnatur, sondern dessen Menschsein. Damit deute ich das Noumenale bei Kant nicht im Sinn einer metaphysischen Prämisse, sondern *transzendental*. Es geht um die vernünftig rekonstruierbare *Bedingung der Möglichkeit*, uns als Menschen wechselseitig im Sinn von gleichgestellten normativen Autoritäten achten zu können. Abstrahiert ist damit von allen natürlichen und empirischen Ungleichheiten von Menschen. Da diese Möglichkeit überhaupt erst normativitätsstiftend ist und sich als konstitutiv dafür erweist, Subjekt unter anderen Subjekten zu sein, gewinnt der Möglichkeitscharakter eine unhintergehbare Verbindlichkeit. Überall dort, wo Menschen verdinglicht, instrumentalisiert und als gleich gestellte Autoritäten missachtet werden, ist eine normative Verkürzung am Werk, die es zu kritisieren gilt. Forst spricht in diesem Kontext von einer »noumenalen Entfremdung« (*noumenal alienation*), die darin besteht, Menschen den Status als gleichgestellte Autoritäten vorzuenthalten und ihre Selbstzweckhaftigkeit zu übergehen. Der negative Begriff der Entfremdung verweist positiv auf einen unhintergehbaren Anspruch auf Achtung:

»[T]here can be no moral criticism of alienation without the *inalienable* right to be respected as a normative equal authority and author of binding norms. The moral scandal of alienation as denying equal standing requires a moral ground that no historicist of purely immanent form of critique can provide [...]« (Forst 2017: 544 f.)

Die Verbindlichkeit dieser Achtungsforderung holt Kant mit seinem Verständnis der Autonomie als geschuldeter Selbstbindung ein. Für diese Rekonstruktion ist Kants Begriff der »Menschheit« einschlägig.

Im zweiten Kapitel hatte ich verschiedene Begründungsansätze skizziert, die normative Bedeutsamkeit und den Status der Menschenwürde aus dem *Menschsein* des Menschen zu gewinnen suchen. Den dort umrisse-

⁷⁵ Vgl. KpV, AA V: 87.

nen Theorien war die Schwierigkeit gemeinsam, dass sie dieses *Menschsein* nicht genauer bestimmen konnten oder es ihnen deswegen an Universalität mangelte, weil sie ihren Ausgangspunkt bei konkreten zwischenmenschlichen Beziehungen nahmen. In gewisser Weise lässt sich auch Kants Argumentation als eine Rechtfertigung der normativen Bedeutsamkeit des Menschseins deuten, nämlich in Form der »Menschheit in der Person eines jeden« (GMS, AA IV: 429). Dabei stellt Kants Explikation den elaboriertesten und anspruchsvollsten Versuch dar, da er sowohl eine *vernünftige* Rekonstruktion dafür geben will, warum jeder Mensch geachtet werden muss und zudem ein *universales* Argument formuliert, das – so meine Interpretation – alle Menschen unterschiedslos einschließt.

Mit dem Begriff der »Menschheit« nimmt Kant Bezug auf die noumenale Seite des Menschen: Der/die Andere ist als Teil der Menschheit Zweck-an-sich-selbst und damit normativ bedeutsam. Ihm/ihr kommt der Status der Würde zu, die anzuerkennen das Subjekt als vernünftig geboten ein-sieht. So spricht Kant von der »Idee der Menschheit als Zweck[...] an sich selbst« (GMS, AA IV: 429). Etwas später heißt es bei ihm: »[D]ie Würde der Menschheit besteht eben in dieser Fähigkeit, allgemein gesetzgebend, obgleich mit dem Beding, eben dieser Gesetzgebung zugleich selbst unterworfen zu sein.« (GMS, AA IV: 440) Diese Stelle liest sich zunächst so, als wäre die menschliche Würde von einer vernünftigen Befähigung abhängig. Allerdings spricht Kant hier nicht von der »Würde des Menschen«, sondern der »Würde der Menschheit« und schreibt dieser die Fähigkeit zur verallgemeinernden moralischen Gesetzgebung zu. Die praktische autonome Selbstbestimmung als noumenales Definiens ist untrennbar mit der Menschenwürde verbunden. Diese Verbindung interpretiere ich – um eine Kantische Wendung aus einem anderen Kontext heranzuziehen – nicht als *ratio essendi*, sondern als *ratio cognoscendi* (vgl. KpV, AA V: 4): Als Teil der Menschheit ist der/die Andere immer schon Selbstzweck, ihn/sie zu achten ist ein Gebot der Vernunft. Mit dem Menschheits-Begriff überschreitet Kant eine mögliche Zirkularität praktischer Vernunft, wonach die Achtung primär dem Moralgesetz geschuldet ist. Adorno sieht hierin Kants dialektisches Moment, weil er »auf der einen Seite sagt, daß das Sittengesetz rein um seiner selbst willen verfolgt werden soll, daß aber auf der anderen Seite dann doch so etwas wie die Menschheit als Zweck des Sittengesetzes angesehen wird, und daß er dabei doch auch um etwas wie Vermittlung sich bemüht hat.« (Adorno 2010: 209)

Im Abstellen auf die moralische Bedeutsamkeit des geteilten Menschseins wird deutlich, dass der *Anerkennung* des anderen Menschen ein Primat vor der intentionalen »*Erkenntnis* als« zukommt.⁷⁶ Diese Vorrangstellung der Achtungsbeziehung vor der Erkenntnisbeziehung zum anderen Menschen verdichtet sich auch in einer relationalen Interpretation von Kant: Der andere Mensch wird nicht als selbstzweckhaftes Wesen *erst* erkannt und in einem *zweiten* Schritt dann geachtet. Vielmehr ist die Erkenntnis der Selbstzweckhaftigkeit des anderen Menschen immer schon eine Anerkennung: Erst im Respekt vor der Menschenwürde des anderen konstituiert sich das praktisch-erkennenden Subjekt als eines, das sich selbst an das moralische Gesetz bindet und der verallgemeinerungsfähigen Willensbestimmung fähig ist. Auch die Figur des »Factums der Vernunft« lässt sich vor dieser Folie einer Vorgängigkeit der Anerkennung vor der Erkenntnis lesen. Die »Tat der Vernunft« ist in dieser Lesart keine Erkenntnis, kein Bewusstsein, sondern ein Akt, eine Handlung, mit der sich das Subjekt moralisch selbst verpflichtet – und zwar dem anderen Menschen gegenüber. Die »Tat« der Vernunft verstehe ich als Akt der Anerkennung: Das Subjekt anerkennt den anderen Menschen in seiner Selbstzweckhaftigkeit und gibt sich selbst das moralische Gesetz.

Entscheidend für diesen moralischen Anerkennungsprozess ist die Perspektive der *praktischen* Vernunft. Allein durch theoretische Reflexion kann keine Erkenntnis über die Notwendigkeit des Moralgesetzes und den Respektsanspruch der menschlichen Würde gewonnen werden: »[Kant] offers no *theoretical* proof either that rational autonomy confers dignity or that human beings have rational autonomy.« (Hill 2014: 220; Hervorh. R. S.) Vielmehr ist der Begriff der »Menschheit«, den Kant verwendet, bereits in entscheidender Hinsicht durch eine *praktische*, das heißt moralimmanente Perspektive gekennzeichnet: Er bezieht sich nicht auf irgendein Kollektiv an Menschen,⁷⁷ sondern bezeichnet das *Menschliche* des Menschen – die Selbstzweckhaftigkeit jedes/jeder Einzelnen – als Ziel und Geltungsgrund moralischer Achtung.⁷⁸ Das »Menschliche« des Menschen ist nicht, so meine Kant gegen sich selbst wendende Lektüre, seine Vernunftfähigkeit oder

76 Vgl. Buddeberg 2011: 264, Cavell 1979: 412 ff., Honneth 2003b, 2005: 57. Charles Larmore geht dem gegenüber davon aus, dass der epistemische Akt des Erkennens dem normativen Akt der Anerkennung vorgängig sein müsse (Larmore 2017: 96).

77 Vgl. Lembcke 2009: 260, von der Pfordten 2006: 505 f.

78 Vgl. Sensen 2011: 129.

seine autonome Selbstgesetzgebung, sondern der *Anspruch*, den er erhebt, nämlich der Anspruch auf Achtung seiner *Selbstzweckhaftigkeit*. Hier kommt die oben beschriebene dialektische Spannung zwischen Besonderheit und Allgemeinheit, zwischen selbstzweckhafter Unverfügbarkeit und moralischer Achtung als intrinsisch intersubjektivem Begriff wiederum zum Tragen. Laut Adorno bezieht sich »Menschheit« bei Kant auf beides: auf das (noumenal) Menschliche eines jeden Menschen und auf seine Mitgliedschaft in dem relationalen Bezugsgewebe aller Menschen: »Den Doppelsinn des Wortes Menschheit, als der Idee des Menschseins und des Inbegriffs aller Menschen, muß Kant bemerkt haben. Mit dialektischem Tiefsinn hebt er ihn, sei's auch spielend, der Theorie zugeführt.« (Adorno 2008: 255) Auch Adorno verweist auf die alles Faktische und Empirische überschreitende Perspektive des Menschheits-Begriffs, liest diesen jedoch spezifisch in Hinblick auf die Utopie einer zukünftigen gesellschaftlichen Verwirklichung hin:

»Vernünftige Wesen« sind gewiß die lebendigen menschlichen Subjekte ebenso, wie das »allgemeine Reich der Zwecke an sich selbst«, das mit den vernünftigen Wesen identisch sein soll, diese bei Kant transzendiert. Er möchte die Idee der Menschheit weder an die bestehende Gesellschaft zedieren noch zum Phantasma verflüchtigen.« (Ebd. 255 f.)⁷⁹

Gegen eine Ontologisierung praktischer Vernunft muss ihr intersubjektiver Charakter unterstrichen werden: Moralische Autonomie kann sich erst *performativ* verwirklichen, wenn und indem sich der/die Einzelne zur Respektierung des anderen Menschen verbindlich verpflichtet und durch diese unbedingte Anerkennung seine/ihre eigene Selbstzweckhaftigkeit konstituiert. Teil der Menschheit in einem normativen Sinn zu sein, ist nicht einfach eine *Eigenschaft* des einzelnen Subjekts, sie bezieht sich nicht lediglich auf den empirischen, sondern immer auch auf den noumenalen Menschen und bemisst sich nicht an dessen faktischen Fähigkeiten, »for

79 Kurz davor heißt es zu der utopisch-emanzipatorischen Dimension des Menschheits-Begriffs bei Adorno mit Bezug auf die sogenannte »Menschheits«-Formel des Kategorischen Imperativs: »[...] [S]o mag immerhin »Menschheit«, menschliches Potenzial in den Menschen, nur als regulative Idee gemeint sein; Menschheit, Prinzip des Menschseins, keineswegs die Summe aller Menschen, ist noch nicht verwirklicht.« (Adorno 2008: 254) Vgl. zu der adornitischen Deutung von Kants-Menschheitsbegriff Freyenhagen 2013: 10 f., Schweppenhäuser 2016: III. Diese utopische Dimension beinhaltet ein Absehen von konkreten empirischen Verwirklichungsformen bei der moralischen Begründungsarbeit: »The critical and anticipatory truth content of a rationally grounded moral philosophy cannot be credited to the constantly damaged subjectivity of »empirical character.« The latter cannot serve as a moral measure.« (Schweppenhäuser 2004: 342)

humanity is identified with our noumenal personality as distinct from the phenomenal, or observable, person.« (Hill 1980: 86) Die Zugehörigkeit zu dieser Idee der Menschheit ist folglich unabhängig von den konkreten Leistungen und Kompetenzen jedes Menschen: »Humanity, so conceived, is attributed by Kant to even the most foolish and depraved persons.« (Ebd. 86)

Methodologisch sind Fragen, die Letztbegründungen herausfordern, schwierig. Auch eine Argumentation dafür, dass es eine universelle Menschenwürde gibt, die Menschen zu gleichen normativen Autoritäten macht, läuft Gefahr zirkulär zu werden oder einer Grundprämisse zu bedürfen, die selbst nicht mehr gerechtfertigt werden kann. Das liegt daran, dass die Fragen der Normativität und des Sollens aus einer rein egologischen Perspektive heraus nicht hinreichend zu beantworten sind. Vielmehr erweist sich die *praktische Innenperspektive* der Moral als eine, die immer schon relational verfasst und der Reflexion eines monologischen Subjekts allein nicht vollumfänglich zugänglich ist. Eine relationale Rekonstruktion von Kants Argumentation ist insofern durch ein Moment der Zirkularität gekennzeichnet, als es kein Jenseits einer moral-immanenten Perspektive gibt. Alle Elemente seiner Moralbegründung sind daraufhin angelegt, dass Vernunft *praktisch* werden kann, das heißt Einsicht in das unbedingt Gesollte, die Achtungswürdigkeit des anderen Menschen gewinnt. Diese Zirkularität wird für Adorno sichtbar in Kants Versuch, das Sittengesetz beziehungsweise das Faktum der Vernunft als letzten Grund zu postulieren, der immer schon vorausgesetzt werden muss, um moralisches Sollen verständlich werden zu lassen. Er spricht von dem »Gewaltstreich«, die Freiheit als ein Primat der praktischen Philosophie zu setzen (Adorno 2010: 74) und von der Unableitbarkeit des Sittengesetzes bei Kant (ebd. 81).

Der kantische Ansatz ist anderen Versuchen der Moralbegründung jedoch in entscheidender Hinsicht überlegen: Er zeigt einen Weg dafür auf, die Verpflichtung dem anderen Menschen gegenüber reflexiv als Vernunftersfordernis einzuholen und rational zu rekonstruieren; zudem ist mit seinem Ansatz eine Möglichkeit skizziert, die Universalität der Menschenwürde zu rechtfertigen. Wie die Kant gegen den Strich lesende Lektüre gezeigt hat, bietet sein Argumentationsgang außerdem Möglichkeiten, die Begründung von Moral viel stärker unter der Perspektive einer menschlichen Relationalität und der in ihr angelegten Normativität zu verstehen. Mit dieser Lektüre kann auch Adornos Bedenken und seiner Kritik am undialektischen Charak-

ter von Kants praktischer Philosophie Rechnung getragen werden.⁸⁰ Denn wenn als Grund der Moral nicht ihr Gesetzescharakter, sondern die Selbstzweckhaftigkeit des anderen Menschen und dessen Widerständigkeit gegen alle Verfügbarmachung gesehen wird, kann der universalistische Begründungsgang ein Moment der Unbestimmtheit, der selbstreflexiven Enthaltbarkeit und der Resistenz gegen falsche Verabsolutierungen bewahren.

In der *Negativen Dialektik* formuliert Adorno die Skepsis an einer moralischen Letztbegründung sehr stark, wenn er davon spricht, dass »keineswegs nur die Frage nach der Möglichkeit, zu erkennen, was das Subjekt an und für sich sei [aporetisch ist]. In sie gerät auch jede nur denkbare, im Kantischen Sinn ›noumenale‹ Bestimmung des Subjekts.« (Adorno 2008: 50) Wie ich mit meiner Interpretation zeigen wollte, ist eine solche Deutung dann »aporetisch«, wenn sie den Menschen auf ein vernünftiges Wesen, eine rationale Natur oder bestimmte kognitive Fähigkeiten festschreibt. *Nicht* aporetisch ist eine noumenale Moralbegründung insofern sie ihren eigenen konstitutiv relationalen Charakter ernst nimmt und an der Uneinholbarkeit der normativen Autorität jedes Menschen in seiner primären Bezogenheit auf andere Menschen festhält, mithin ihr negatives Widerstandsmoment gegen alle Instrumentalisierung bewahrt. Noumenalität kann als das sich beständig entziehende Moment des Menschen in seiner unverfügbaren Selbstzweckhaftigkeit gelesen werden.

In der kantischen Moralbegründung und seiner Rechtfertigung von Menschenwürde sind jedoch einige Elemente unscharf, die auch unter den Vorzeichen einer relationalen Deutung nicht hinreichend geklärt werden können. Insbesondere zwei Fragen bleiben offen, nämlich erstens *wie* genau sich das Subjekt auf den anderen Menschen oder die anderen Menschen bezieht, um überhaupt zur Anerkennung von deren Selbstzweckhaftigkeit zu gelangen. Zweitens ist damit die Frage verbunden, inwiefern der Mensch nicht nur als *homo noumenon*, sondern auch als *homo phaenomenon*, also als verletzliches und bedürftiges Wesen Subjekt von Menschenwürde ist und geachtet werden muss.⁸¹ Das somatische Moment menschlichen Seins (Adorno) muss bei der Moralbegründung viel stärker berücksichtigt werden. Denn der egalitäre Anspruch einer gleichen Achtungswürdigkeit jedes Menschen kann reflexiv eingeholt werden und ist insofern als universale »Vernunftmoral« zu deuten, der *Grund* der Moral ist jedoch, wie deutlich

80 Vgl. Schweppenhäuser 2004: 347.

81 Vgl. Schnell 2020: 17 ff.

wurde, nicht die Vernunft, sondern der andere Mensch in seiner Fragilität und Verletzbarkeit. Der damit bezeichnete somatische »Impuls« gegen das Leiden des anderen Menschen muss im moralischen Universalismus präsent bleiben und diesen anleiten.

Zur Beantwortung der ersten Frage rekurriere ich auf die Anerkennungstheorie Fichtes und Darwalls Ausdeutung derselben. Kants und Fichtes Theorie unterscheiden sich in zwei Punkten, nämlich erstens bezüglich der Reziprozität der Anerkennung und zweitens bezüglich der Sphäre, welche durch die Anerkennungsrelation grundgelegt wird. Während dies bei Kant der Bereich der Moral ist, zielt Fichte direkt auf eine Rechtsbegründung ab. Zur Klärung der zweiten Frage ziehe ich Emmanuel Lévinas' Alteritätsphilosophie und Judith Butlers Bezugnahme darauf heran.

Die Relationalität der Menschenwürde: Eine Perspektivierung des verletzlichen Individuums

Fichtes Anerkennungstheorie: Zweit-Personalität und Selbstzweckhaftigkeit des anderen Menschen

Kants Moralbegründung hat eine Schlagseite zugunsten des monologischen Subjekts. Darwall kritisiert, dass sich aus Kant praktischer Philosophie kein Beweis für die Unbedingtheit moralischer Verpflichtung entwickeln lasse. Solange die zweit-personale Gebundenheit moralischer Verpflichtung nicht berücksichtigt werde, bleibe Kants Argument für ein unhintergebares Sollen in der Luft hängen: »I believe that it takes materials provided by the second-person standpoint to establish all three of the following: the dignity of persons, the CI [Categorical Imperative], and autonomy.« (Darwall 2006: 231)⁸² Laut Darwall führt nicht erst seine Autonomie das Subjekt zu der Einnahme eines moralischen Standpunkts gegenüber anderen Subjekten, sondern umgekehrt setzt die autonome Selbstgesetzgebung die zweit-personale Bezogenheit auf das andere Subjekt bereits voraus:

⁸² Allerdings gibt Darwall keine moralphilosophische Begründung von Menschenwürde, sondern liefert eine immanente Rekonstruktion aus der zweit-personalen »Innenperspektive« heraus.

»[T]he second-personal authority [...] is an essential aspect of the dignity of persons: the (equal) authority that persons have, as such, to make claims on and demands of one another at all. Autonomy of the will and the necessity of a formal deliberative process derive from this more fundamental idea – as necessary conditions for the possibility of second-personal authority and as necessary to mediate second-personal relations – rather than vice versa.« (Ebd. 242)

Zur Explikation der Frage, inwiefern Autonomie konstitutiv auf die Idee von Würde als zweit-personaler Autorität angewiesen ist, rekurriert Darwall auf Fichtes Anerkennungstheorie. Einschlägig sind dessen Ausführungen in der *Grundlage des Naturrechts*.⁸³ Es ist hilfreich, diese Überlegungen zur Schärfung einer relationalen Deutung der Menschenwürde heranzuziehen, auch wenn bei Fichte der Begriff der Menschenwürde keine systematische Rolle spielt.⁸⁴

Fichtes argumentatives Vorgehen bei der Begründung von Intersubjektivität mittels einer primären Relation der Anerkennung sieht folgendermaßen aus: Die Möglichkeit, sich selbst als freies Subjekt zu verstehen, hängt untrennbar davon ab, diese Freiheit auch einem anderen Subjekt zuzuschreiben. Für Fichte handelt es sich zunächst um ein *erkenntnistheoretisches* Problem: Das Subjekt kann sich gar nicht als solches konstituieren und ein Bewusstsein seiner selbst ausbilden, wenn es dafür nicht einen Impuls, einen Anstoß von außen bekommt – Fichte nennt das »Aufforderung« –, der überhaupt erst die Reflexion auf sich selbst anstößt (Fichte 1971: 36). Ohne Gegenüber würden die Akte des Handelns und Zwecksetzens ins Leere gehen, da das Subjekt keinen Bezugspunkt für sie finden würde. In der Annahme der Aufforderung konstituiert sich das Subjekt als freies, indem es erkennt, dass der Akt der Aufforderung zur Bewusstwerdung der eigenen Freiheit selbst nur von einem freien Wesen ausgehen kann. Dieser Erkenntnisakt ist bei Fichte seinem Charakter nach ein *praktischer* Akt der Anerkennung: Erst in wechselseitiger Anerkennung der Subjektivität bestätigt sich diese in ihrem vollen Sinn; davor war sie nur in potentialis vorhanden.⁸⁵ Fichte will mit dieser Beschreibung eines wechselseitigen Anerkennungs geschehens das systematische Bedingungsverhältnis von

83 Vgl. Fichte 1971: Lehrsätze I-IV.

84 Trotzdem kann Fichtes Denken fruchtbar für den Menschenwürdebegriff gemacht werden (vgl. Mohr 2007: 30 ff.).

85 Die zeitliche Dimension des Anerkennungsaktes scheint bei Fichte eher metaphorisch gemeint zu sein; entscheidend ist der systematische Punkt, nach dem ein Bewusstsein der eigenen Subjekthaftigkeit erst intersubjektiv in einem reziproken Anerkennungsverhältnis entstehen kann.

intersubjektiver Reziprozität und *praktischer Subjektivität* verdeutlichen: Das Individuum kann sich nur dann seiner selbst als freies Subjekt bewusst sein, wenn es die/den jeweils Andere*ⁿ als ebensolches anerkennt.

Ich gebe Fichtes Argument hier nur in zentralen Umrissen wieder.⁸⁶ Der *Ausgangspunkt* von Fichtes Überlegungen ist durch die Einsicht markiert, dass eine monologische Begründung des Selbstbewusstseins aporetisch bleibt: Will das Subjekt ein umfassendes Bewusstsein seiner selbst erlangen, dann muss es sich gleichzeitig als frei in seiner Handlungsfähigkeit und beschränkt durch eine äußere Wirklichkeit begreifen, auf die sich sein erkennendes Vermögen bezieht (Fichte 1971: § 3). Fichte löst dieses Problem, indem er in einem *zweiten* Schritt den Akt der Aufforderung, des Anstoßes von außen einführt. In der Explikation dieser Aufforderung und ihrer Einwirkung auf das Subjekt entwickelt Fichte dann seinen Beweis von Intersubjektivität. Die Aufforderung zur Selbstwirksamkeit, die an das Subjekt ergeht, bestimmt es dazu, sich als freies Subjekt zu setzen, das die Fähigkeit hat, sich selbstbestimmt Zwecke seines Handelns zu entwerfen. In einem *dritten* Schritt arbeitet Fichte heraus, inwiefern der Akt der Aufforderung als reziprok gedacht werden muss und ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis von Subjekten konstituiert. Damit will er den Nachweis erbringen, dass nicht nur das Subjekt selbstzweckhaft ist, bei dem die Reflexion ansetzt, sondern auch das andere Subjekt, von dem der Akt der Aufforderung ausgeht:

»Das Verhältnis freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniss einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig so behandeln.« (Ebd. 44)

Ohne die Annahme und Anerkennung eines Gegenübers, mit dem das Subjekt die Verfasstheit praktischer Subjektivität teilt, könnte es, so Fichte, sich gar nicht auf sich selbst zurückbeziehen und sich als frei verstehen – die Idee der Freiheit oder Autonomie wäre aus einer bloß erstpersionalen Perspektive leer, da sie der grundlegenden Möglichkeit einer *Responsivität* bedarf. Eine rein egologische Perspektive des Subjekts sieht Fichte durch eine zirkuläre Bewegung gekennzeichnet:

⁸⁶ Vgl. zu einer differenzierten Analyse von Fichtes Anerkennungstheorie für Fragen der rechtlichen und politischen Normativität Neuhann 2020: Kap. 7.

»Also ist jeder mögliche Moment des Bewusstseyns, durch einen vorhergehenden Moment desselben, bedingt, und das Bewusstseyn wird in der Erklärung seiner Möglichkeit schon als wirklich vorausgesetzt. Es lässt sich nur durch einen Cirkel erklären; es lässt sich sonach überhaupt nicht erklären, und erscheint als unmöglich.« (Ebd. 30)

Dieser Zirkel, der sich auf die Konstitution des *erkennenden* Subjekts bezieht, kann nur durch eine intersubjektive *Praxis* gelöst werden. Erst durch den Anstoß des anderen Subjekts kann die Reflexion des erstpersionalen Subjekts auf sich selbst gelingen und es sich als Subjekt konstituieren. Fichtes Pointe liegt darin, dass die intersubjektive Relation der Anerkennung dem Akt des »Subjektwerdens« logisch vorausgeht. Die praktische Einstellung des Subjekts zum anderen Menschen – die Achtung der Subjektivität, das heißt Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen – wird bei Fichte als wechselseitige gedacht, denn nur indem das aufgeforderte Subjekt auf den Anspruch des/der Anderen antwortet, kann auch dieser/diese sich als Subjekt konstituieren.⁸⁷ Erst im intersubjektiven Akt der reziproken Anerkennung werden aus hypothetischer Subjektivität tatsächlich Subjekte.

Aus dieser Wechselseitigkeit der Anerkennung leitet Fichte in einem *vierten* Schritt eine spezifisch intersubjektive Normativität ab, die er *rechtlich* fasst: »Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnisse nennt.« (Ebd. 41) Ein intersubjektives Verhältnis kann demnach niemals rein abstrakt sein, in der Form einer wechselseitigen Erkenntnisrelation zwischen Subjekten, sondern setzt immer eine *praktische* Einstellung beider Subjekte voraus. Dieses wechselseitige Anerkennungsverhältnis, das Fichte exemplarisch an der zweit-personalen Begegnung zwischen zwei Subjekten ausführt, dehnt er in der Folge auf eine Pluralität von Subjekten aus (ebd. 50). Die Pluralität von Subjekten ist bei Fichte durch eine reziproke Anerkennung der Freiheitssphäre der jeweils Anderen gekennzeichnet.

Für das hier verfolgte Argument ist nicht der *epistemische* Aspekt des wechselseitigen Anerkennungsverhältnisses, sondern dessen *praktische*

⁸⁷ Es handelt sich bei Fichte nicht um ein utilitaristisches Kalkül – etwa in der Form: Ich erkenne die/den Andere*n nur an, damit sie/er mich anerkennt – vielmehr bedingen sich die Anerkennung des/der Anderen und die jeweilige Möglichkeit, sich selbst als Subjekt zu verstehen, wechselseitig. Dieser Anerkennungsprozess kann zwar potenziell scheitern (Fichte 1971: 44); doch das würde bedeuten, dass auch mein Selbstverständnis beziehungsweise meine Selbstkonstitution als Subjekt scheitert.

Implikation interessant. Aus der intersubjektiven Bedingtheit praktischer Subjektivität – sowohl ihrer *Entstehungsmöglichkeit* als auch ihrem *Gehalt* nach – gewinnt Darwall seinen Menschenwürdebegriff als »second-personal authority«:

»For Fichte, it is second-personal engagement that makes us aware of a kind of freedom we have that is fundamentally unlike any that is involved in theoretical reasoning or in practical reasoning from a naïve first-person standpoint. [...] Addresser and addressee freely restrict their external freedom when they accept one another's authority and impose demands on themselves (the principle of right) that either person would make on both from a standpoint they can both share as rational and free (second-personally competent). As I interpret it, therefore, Fichte's »inner freedom« (second-personal competence) is the formal analogue of Kant's autonomy of the will.« (Darwall 2006: 254)

Menschenwürde bezeichnet demgemäß die zweit-personale oder intersubjektive Autorität des anderen Menschen, sein/ihr Gegenüber zu Respekt und entsprechendem Handeln zu verpflichten. Sie ist der Anspruch des anderen Menschen an mich, ihn/sie als selbstzweckhaft anzuerkennen. Die Paralleliät von Selbstbewusstsein bei Fichte und kantischer Autonomie ist entscheidend: Genauso wie bei Fichte die Möglichkeit des Bewusstseins der eigenen Freiheit von dem zweit-personalen Akt der »Aufforderung« abhängig ist, erweist sich Autonomie als moralische Selbstgesetzgebung systematisch angewiesen auf den anderen Menschen als Ziel und Geltungsgrund unbedingten Sollens.

Kants Menschenwürdebegriff, wie ich ihn in einem konstruktiven Sinn interpretiert habe, und Fichtes Deutung des Anerkennungsgeschehens sind beide durch ihren *performativen* Charakter gekennzeichnet: Die Bezugnahme auf den anderen Menschen (und auf andere Menschen im Plural) stellt keine *theoretische* Einsicht dar, sondern muss als *praktischer* Akt verstanden werden, in dem das Subjekt sich überhaupt erst konstituiert. Es konstituiert sich als eines, das in seiner Autonomie bereits intersubjektiv bestimmt ist.⁸⁸

88 Gegen die untrennbare Verschränkung zwischen der Konstitution praktischer Subjektivität und der Achtung des/der Anderen als normative Autorität argumentiert Paul Tiedemann: »[Die Person] muss die andere Person als autonomes Wesen achten, d. h. als letzte Autorität, die ihre Zwecke aufgrund eigener innerer Dialoge selbst setzt, wenn sie in der Lage sein soll, sich selbst als autonomes Wesen zu sehen. Das im vorigen Satz verwendete »muss« darf nicht im Sinne eines normativen »sollen« verstanden werden, sondern als empirisch notwendige Bedingung, ohne die Selbstidentifikation nicht stattfinden kann. Es macht deshalb keinen Sinn, von der Pflicht zur Anerkennung anderer Personen zu sprechen [...]. Die gegenseitige Anerkennung als Personen schafft überhaupt erst den Raum, in dem Pflichten stattfinden können. Die Anerkennung selbst

Die Frage der Reziprozität in der Konstitution von Menschenwürde

Anders als Kant geht es Fichte nicht um eine Moralbegründung, sondern um die Rechtfertigung eines grundlegenden *Rechtsverhältnisses*, für das der Menschenwürdebegriff zumindest terminologisch keine Bedeutung hat. An Fichtes Anerkennungsbegriff interessiert mich hier nicht primär die Frage, wie er rechtlich fruchtbar gemacht wird, sondern wie sich mit seiner Hilfe der kantische *moralische* Menschenwürdebegriff schärfen lässt. Fichtes Anerkennungstheorie kann eine Folie bilden, vor der sich die relationale Dimension von Kants Menschenwürdebegriff klarer konturieren lässt (vgl. Rothhaar 2015: 206).

Der kantische Gedanke unbedingter moralischer Verpflichtung kann in Analogie zu der Stiftung von Subjektivität durch ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis bei Fichte rekonstruiert werden:

»Der Geltungsgrund der Forderung nach Achtung der Selbstzwecklichkeit jedes vernünftigen Subjekts ist demnach nichts anderes als der bloße Umstand, dass jedes vernünftige Subjekt in der Lage ist, die Selbstzwecklichkeit jedes vernünftigen Subjekts (d. h. seiner selbst als Subjekt und jedes anderen vernünftigen Subjekts) zu achten. [...] Für die wechselseitige Achtung voneinander verschiedener Subjekte, wie sie für die Normativität des Rechts einschlägig ist, bedeutet das: ein vernünftiges Subjekt A ist deshalb verpflichtet, ein vernünftiges Subjekt B in seiner Autonomie bzw. transzendentalen Freiheit zu achten, weil es sich dessen bewusst ist, dass B als ein vernünftiges Subjekt in der Lage ist, seinerseits A als vernünftiges Subjekt zu achten. Die Verpflichtung zur wechselseitigen Achtung resultiert mithin aus der Wechselseitigkeitsstruktur selbst.« (Ebd. 176 f.)

Das symmetrische Bedingungsverhältnis der wechselseitigen Achtung, das Fichte für die Konstitution eines Rechtsverhältnisses zwischen Menschen als notwendig annimmt, wird von Markus Rothhaar als Folie für seine Kantlektüre gewählt. Obwohl ich den Grundgedanken teile, dass in der kantischen Moralphilosophie und im Konzept praktischer Autonomie bereits eine intersubjektive Moral- und Menschenwürdebegründung angelegt ist, ist es schwierig, die kantische Systematik derart eng an die Fichte'sche Aufforderungs- und Anerkennungsstruktur, die ein *Rechtsverhältnis* begründet, anzulehnen. Bei Kant wird Menschenwürde als grundlegend *moralischer Begriff* verstanden, der für dessen Rechtsphilosophie erst einmal zweitrangig ist.

kann deshalb keine normative Pflicht sein [...]« (Tiedemann 2007: 263) Meine Rekonstruktion Kants zielt aber darauf ab, zu erweisen, dass die Anerkennung des/der Anderen als selbstzweckhaftes Wesen immer schon die moralische Pflicht der Achtung impliziert.

Dabei spielt die *Wechselseitigkeit* der Anerkennung bei Kant keine zentrale Rolle. Achtung und Respekt in einem moralischen Sinn sind primär *geschuldet* und antworten auf einen *Anspruch* des *anderen* Menschen. Es ist jedoch entscheidend, ob moralische Anerkennung nur unidirektional stattfinden kann oder auch eines Moments der Reziprozität bedarf.

Die Konstitution des Anerkennungsverhältnisses bei Fichte ist streng auf *Wechselseitigkeit* angelegt – nur indem Subjekt A auf den Akt der Aufforderung von B antwortet und Subjekt B seinerseits/ihrerseits anerkennt, aktualisiert sich die potenzielle Anerkennung von Subjekt A durch B.⁸⁹ Diese notwendige Abhängigkeit der Subjektkonstitution davon, dass auf die Anerkennung des/der Anderen zwangsläufig ein Akt der Anerkennung auf Seiten des Ausgangssubjekts folgt, gibt es bei Kant nicht. Zwar formuliert auch er den Gedanken der Wechselseitigkeit, wenn es heißt: »Ein jeder Mensch hat rechtmäßigen Anspruch auf Achtung von seinen Nebenmenschen, und wechselseitig ist er dazu auch gegen jeden Anderen verbunden.« (MS, AA VI: 462) Doch die Reziprozität findet sich bei ihm noch nicht auf der Ebene der *Moralbegründung*, sondern erst bei der Ausführung der Tugendpflichten, mithin auf der Ebene der *Moralverwirklichung*. Auf der Begründungsebene erkennt das Subjekt das Gebot der Universalisierbarkeit des eigenen Handelns als bindend für sich an und verpflichtet sich auf die Achtung des/der Anderen als Zweck-an-sich-selbst. In dieser Erkenntnis des/der Anderen als Worumwillen der Autonomie in Form der Universalisierbarkeit des eigenen Handelns vollzieht sich auch erst die Konstitution von praktischer Subjektivität im vollen Sinn, so meine These (hier lese ich Kant von einer Fichte'schen Perspektive ausgehend).

Doch in der *moralischen* Anerkennung des anderen Menschen in seiner Selbstzweckhaftigkeit und der damit einhergehenden Verpflichtung ihm gegenüber manifestiert sich eine explizit nicht-reziproke Dimension: Die Verpflichtung dem anderen Menschen gegenüber und sein Anspruch auf Respekt ist *nicht* davon abhängig, ob er seinerseits dazu in der Lage ist, auch mich in meinem Achtungsanspruch anzuerkennen.⁹⁰ Das bedeutet für

89 Esther Neuhann deutet Fichte hier anders und sieht bei ihm die Möglichkeit angelegt, dass Anerkennung (zunächst) auch einseitig erfolgen kann (vgl. Neuhann 2020: 259 f.).

90 Das ist bei Fichte anders. Doch auch auf Fichte und Hegel aufbauende Theorien der Anerkennung müssen die Möglichkeit zulassen, dass Anerkennung nicht-reziprok sein kann: »[G]erade aktuell nicht vernunft- und moralfähige Personen wie Neugeborene, komatöse Patienten oder Menschen mit schwerer geistiger Behinderung sind in besonderer Weise der Anerkennung durch aktuell vernunft- und moralfähige Personen bedürftig. Eine Anerkennungstheorie, die hochgradig ver-

die Frage nach dem Würdestatus von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen: Jeder Mensch ist qua seiner vernünftigen Autonomie verpflichtet, die Selbstzweckhaftigkeit dieser Menschen anzuerkennen und ihre Menschenwürde zu respektieren. Inwiefern Menschen selbst zur Anerkennung anderer Menschen und zu praktischer Subjektivität in der Lage sind, ist für ihre Menschenwürde sekundär. Zentral ist vielmehr der Gedanke, dass sie Teil der Menschheit sind und ihre Achtung ein notwendiges Erfordernis der praktischen Vernunft darstellt.⁹¹ Auch wenn sie in einem empirischen Sinn nicht über eine spezifische Form der Autonomie verfügen und nicht praktisch vernünftig im kantischen Sinne sind, ändert das nicht an ihrem Menschenwürdestatus. Denn die Autonomie des Subjekts verleiht diesem nicht Würde, sondern *stiftet* eine Anerkennung der Selbstzweckhaftigkeit und damit eine Achtung der Würde der *anderen* Menschen.

Was sich aus der Fichte-Lektüre für eine intersubjektive Deutung der Menschenwürde im Ausgang von Kant gewinnen lässt, ist also nicht das Element der symmetrischen Reziprozität, sondern vielmehr der Relationalität oder, um mit Darwall zu sprechen der »Zweit-Personalität«: Es gibt in praktischer Hinsicht kein monologisches Subjekt, das aus sich heraus autonom wäre. Vielmehr ist der Mensch immer schon durch eine/einen Andere/n (oder mehrere Andere) angesprochen, mit denen er eine Welt teilt – mit Fichtes Worten »aufgefordert« ist (wobei diese Aufforderung gar nicht sprachlicher Natur sein muss, sondern viel basaler gedacht werden kann, als vorsprachlicher Anspruch des/der Anderen). Aus dieser zweit-personalen Perspektive, der Responsivität dem anderen Menschen gegenüber, *konstituiert* sich erst das praktische Subjekt, indem es sich moralisch verpflichtet. Dieser Gedanke wird bei Kant nicht hinreichend klar, sondern findet sich erst bei Fichte expliziert. Kants Moralbegründung lässt sich deshalb konsistenter deuten, wenn man ihn vor dem Horizont von Fichtes Anerkennungsbegriff liest.⁹² Insbesondere der unbedingt geschuldete Cha-

letzliche und von den Handlungen Dritter abhängige Personen aus Anerkennungsverhältnissen ausschließt, kann in ethischer Hinsicht jedenfalls nicht überzeugen.« (Pinsdorf 2016: 224)

91 So auch Jay Wallace, der allerdings nicht von einem kantischen oder fichte'schen Deutungsrahmen ausgeht, sondern vielmehr den Gedanken vertritt, dass auch solche Menschen moralische Ansprüche gegenüber Anderen haben, die selbst zur Erfüllung von moralischen Pflichten nicht in der Lage sind (Wallace 2019: 153 f.).

92 Gegenüber einer Rechtfertigung der Menschenwürde ausgehend von Kant und der Tradition des Deutschen Idealismus formuliert Stephan Rixen das Bedenken, diese könnte aufgrund ihrer Au-

rakter des Moralgesetzes und das Konzept der »Menschheit« gewinnen vor dem Hintergrund einer relationalen Deutung klarere Konturen.

Der Zusammenhang zwischen der Verpflichtung dem einzelnen Menschen gegenüber und der normativen Idee der Menschheit als abstrakte Formulierung des Achtungsanspruchs jedes Individuums lässt sich im Ausgang von Fichte und der Darwall'schen Deutung besser verstehen. Ariel Zylberman buchstabiert in dieser gedanklichen Linie Menschenwürde als *relationale Norm* aus.⁹³ Er charakterisiert diese relationale Norm als »original relational standing constituted by certain claims and directed duties.« (Zylberman 2017: 934) Mit dem ursprünglichen (»original«) *standing* meint er einen Status, den Menschen *per se* haben, anders als etwa ein bestimmter sozialer Status, der erst durch Leistung erworben oder zugesprochen werden muss. Menschenwürde als irreduzibel *relationales* Konzept kann gerade nicht durch die Supervenienz auf Werteigenschaften erklärt werden.⁹⁴ Es kann laut Zylberman kein Grund für die menschliche Würde angegeben werden, der jenseits des relationalen normativen Bezogenseins von Menschen aufeinander angesiedelt wäre. Im Gegensatz zu Darwalls Konzept der »second-personal authority« geht es ihm nicht um die *Befähigung*, anderen gegenüber Forderungen erheben zu können;⁹⁵ vielmehr verfolgt seine Argumentation das Ziel, aufzuzeigen, warum Menschenwürde als »second-personal standing« meint, anderen Menschen gegenüber *immer schon* verpflichtet zu sein und Ansprüche an Andere zu haben – auch jenseits der Aktualisierung in einer konkreten Forderung und Ausübung zweit-personaler Autorität: »[W]hat makes my standing practical is not that I actually make a claim against you, but rather that I have a standing in relation to you, the standing

tonomie- und Vernunftzentriertheit nicht hinreichend weltanschaulich neutral sein und sich als normativer Grundbegriff des Rechts beziehungsweise von Menschenrechten als untauglich erweisen (vgl. Rixen 2016: 590). Rixens Verdacht besteht darin, dass der Rekurs auf Kant und Fichte bei der Bestimmung des Menschenwürdebegriffs auf eine Letztbegründung abzielt, womit dieser seine weltanschauliche Offenheit einbüßen würde. Ich denke jedoch nicht, dass die Rekonstruktion von Menschenwürde als gleicher normativer Status aller Menschen im Anschluss an Kant in einer Weise überdeterminiert ist, die die Berücksichtigung einer weltanschaulichen Pluralität in der Rechtsauslegung und Rechtsanwendung verunmöglichen würde.

⁹³ Vgl. Zylberman 2016a, 2017, 2018.

⁹⁴ »While the inner worth conception sees the dignity of persons as an intrinsic and non-relational value, the relational conception sees dignity as an irreducibly relational and deontic notion, the standing constituted by general claims and directed duties.« (Zylberman 2017: 936)

⁹⁵ Zu Zylbermans Kritik an Darwall vgl. Zylberman 2017.

of an equal.« (Ebd. 937) Der grundlegende Status der Würde von Menschen muss unabhängig von *empirischen* Aktualisierungen verstanden werden:

»[S]ince the relational analysis does not tie claims based on human dignity to specific acts of will and since the operative notion of reciprocity is purely formal, there is no conceptual barrier for extending dignity based claims to agents who are (temporarily) unable to exercise their wills in specific ways. There is no conceptual barrier, then, to the relational analysis of dignity meeting the condition of universal scope.« (Zylberman 2018: 749)

Mit dieser Analyse geht Zylberman über Fichte (und Darwall) hinaus, da er keinen Akt des »Anstoßes« oder des Angesprochenseins durch den anderen Menschen voraussetzt, sondern vielmehr annimmt, dass wir immer schon konstitutiv auf andere Menschen bezogen sind. Die *praktische* Beziehung zum anderen Menschen kann nicht noch einmal »tiefer« oder »höher« grundgelegt werden, etwa mittels theoretischer Einsicht oder metaphysischer Begründungen. Auch Kants Menschheitsgedanke kann, so habe ich vorgeschlagen, in dieser ursprünglich relationalen Dimension gedeutet werden: Menschen stehen zueinander in einer normativ bedeutsamen Beziehung und schulden sich deswegen grundlegende Achtung. Kants spezifisch transzendentalphilosophisches Argument in diesem Kontext bezieht sich auf die Frage, wie diese ursprüngliche Normativität und die jedem Menschen geschuldete Achtung *philosophisch* rekonstruiert werden können.

Die Würde des Menschen als Worumwillen und Rechtfertigungsgrund unbedingten Sollens *verpflichtet* bei Kant zu unbedingtem Respekt und zu moralischem Handeln. Dabei ist die Verpflichtung dem/der Anderen gegenüber natürlich die Antwort auf einen Anspruch, den er/sie an mich richtet. Es handelt sich allerdings nicht um einen Rechts-Anspruch, etwas, das der/die Andere berechtigterweise einfordern kann, sondern vielmehr um eine »Aufforderung« im Fichte'schen beziehungsweise eine »Ansprache« im Lévinas'schen Sinn: Der/die Andere *erhebt* keinen Rechts-Anspruch gegen mich, sondern fordert mich auf, mich ihm/ihr gegenüber zu verpflichten. Auf der Begründungsebene impliziert die Menschenwürde bei Kant kein korrespondierendes Recht, sondern sie stellt die moralphilosophische Grundlage dafür dar, dass es *überhaupt* Rechte geben kann: »Kant's sense of dignity is most apt for use in relation to the *ground* of rights.« (Waldron 2007: 214; Hervorh. R.S.)⁹⁶ Damit der moralische Respekt vor der Selbstzweck-

⁹⁶ Menke weist darauf hin, dass eine idealistische Theorie des modernen Rechts (wie sie auch bei Kant angelegt zu sein scheint), notwendigerweise in eine paradoxe Situation gerät, da sie mit zwei verschiedenen Freiheitsbegriffen operiert: »Die vernünftige Freiheit als Autonomie ist der

haftigkeit des Menschen auf einer empirischen Ebene tatsächlich bindend wird, bedarf es aber auch bei Kant eines Rechtssystems und subjektiver Rechte als legalisierter Anspruch darauf, Andere zu verpflichten.⁹⁷

Die Perspektive der Vulnerabilität für einen relationalen Menschenwürdebegriff

In meiner bisherigen Rekonstruktion habe ich Kants Begriff der Menschenwürde relational gedeutet und mit Rekurs auf Fichtes Anerkennungstheorie geschärft: Die Rechtfertigung der Moral am Leitfaden der *Universalisierungsforderung* des kategorischen Imperativs und des unbedingt gesollten Respekts vor der *Menschheit* in Gestalt eines/einer Jeden ist von vornherein dadurch instanziiert, dass Menschen eine geteilte Welt bewohnen und füreinander verletzbar sind.

Diese relational orientierte Aneignung der kantischen Moralphilosophie und des damit verbundenen Konzepts der Menschenwürde in Form eines grundlegenden Achtungsanspruchs kann jedoch auch nicht überstrapaziert werden. Sie stößt dort an eine Grenze, wo die Frage nach dem konkreten *Subjekt* der Menschenwürde thematisch wird: Kant bestimmt es als »homo noumenon«, als Mensch, der einem »Reich der Zwecke« zugehörig ist.⁹⁸ Damit ist aber eine Vereinseitigung verbunden: Dass Menschen überhaupt der Moral und des Respekts bedürfen, weil sie auch sinnliche und verletzbare Wesen sind, bleibt bei Kant unterbelichtet. Obwohl der »homo phaenomenon« nur randständig behandelt wird und als Subjekt der Menschenwürde zu wenig Aufmerksamkeit erhält, handelt es sich nicht um eine systematische Leerstelle. Es gibt durchaus Textstellen, an denen ein Bewusstsein dafür anklingt, dass es in der Moral auch um den Menschen als *sinnliches* Wesen geht. So heißt es an einer Stelle der *Metaphysik der Sitten*:

Grund des Rechts, die natürliche Freiheit als Willkür das durch die Form der Rechte Berechtigte. Die idealistische Antwort auf die Vertragstheorie birgt eine Aporie: die Aporie der Einheit von Autonomie und Willkür, von normativer Vernunft und natürlichem Streben.« (Menke 2018: 156)

⁹⁷ Interessanterweise spricht Kant von dem in Klammern gesetzten »(moralische(n)) Vermögen Andere zu verpflichten« (MS, AA VI: 237), was als Hinweis dafür gelesen werden kann, dass das Recht selbst moralisch grundgelegt ist.

⁹⁸ Ich habe aufgezeigt, dass mit dem »homo noumenon« nicht der *faktisch* vernünftige Mensch gemeint ist, sondern der Mensch, insofern er selbstzweckhaft ist und daher Andere verpflichtet.

»Das verpflichtete als auch das verpflichtende Subjekt ist immer nur der Mensch, und wenn es uns in theoretischer Rücksicht gleich erlaubt ist, im Menschen Seele und Körper als Naturbeschaffenheiten des Menschen voneinander zu unterscheiden, so ist es doch nicht erlaubt, sie als verschiedene den Menschen verpflichtende Substanzen zu denken.« (MS, AA VI: 418 f.)⁹⁹

Der »homo noumenon« und der »homo phaenomenon« sind bei Kant nicht zwei ontologisch getrennte Substanzen, sondern bezeichnen vielmehr zwei Aspekte des Menschen, die unlösbar miteinander zusammenhängen. Allerdings fällt die Rückbindung des Menschenwürdebegriffs an den »homo phaenomenon« spärlich aus – es hat geradezu den Anschein, dass Kant vor lauter Begründungsarbeit, die er anhand des »homo noumenon« leistet, den konkreten verletzlichen Menschen aus dem Blick verliert.¹⁰⁰ Diese Hypostasierung der Vernunft zu Lasten des konkreten, leiblichen Menschen in seiner Verwundbarkeit leitet auch Adornos Kantkritik an, der gegen die falschen Vereinseitigungen einer reinen Vernunftmoral den Grund einer solchen Moral im somatischen Impuls der Widerständigkeit gegen das Leiden des anderen Menschen stark macht:

»Der Solidaritätsimpuls ist in einem doppelten Sinn der Grund des egalitären Moralgesetzes: Der Solidaritätsimpuls macht das egalitäre Moralgesetz möglich – denn ohne diesen Impuls gibt es gar keine Moral –, und der Solidaritätsimpuls macht das egalitäre Moralgesetz nötig – denn dieser Impuls kann wegen seiner Beschränktheit nicht die ganze Moral sein.« (Menke 2004: 113 f.)

Die Egalität des Moralgesetzes habe ich im Anschluss an Kants praktische Philosophie nachgezeichnet. Nun wird es darum gehen, diesen »Solidaritätsimpuls« am Grund der Moral – ihren Bezug auf die Vulnerabilität und Anfälligkeit des anderen Menschen – systematisch zu erhellen. Um diesem Defizit der kantischen Theorie¹⁰¹ zu begegnen und den *Menschen* der Menschenwürde adressieren zu können (der eben nicht nur der »homo noume-

⁹⁹ Hier ist anzumerken, dass es bei dieser Textstelle um ein und dasselbe Subjekt geht, mithin um dessen Pflichten gegen sich selbst. Ich habe aber aufgezeigt, dass meine Selbstverpflichtung selbst wiederum nur im Kontext eines moralischen Gesetzes verständlich wird, das mittels Universalisierbarkeit auf eine Pluralität an Menschen abzielt. Ansonsten würde die Achtung des moralischen Gesetzes in einen infiniten Regress geraten. Fichte analysiert diese Gefahr eines unendlichen Regresses, welcher einer rein monologisch verstandenen Subjektivität droht (Fichte 1971: 30).

¹⁰⁰ Vgl. zu dieser Kritik an Kant Forst 2004: 190, 2007: 63 ff.

¹⁰¹ Auch Martha Nussbaum kritisiert Kant dafür, dass er die menschliche Verletzlichkeit und Animalität nicht stärker mit dem Begriff der Menschenwürde zusammenbringt (FoJ 132).

non« sein kann), um den Menschen der Menschenwürde als verletzlich, bedürftig und interdependent auszuweisen, ziehe ich im Folgenden Überlegungen von Emmanuel Lévinas und Judith Butlers Fortentwicklung von dessen Thesen heran.¹⁰²

Eine alteritätsethische Deutung von Moral

Bei dem Rekurs auf Lévinas geht es mir nicht darum aufzuweisen, ob der kantischen Ethik¹⁰³ phänomenologische Züge innewohnen (wie es etwa Inga Römer versucht hat, vgl. Römer 2018). Vielmehr möchte ich zeigen, inwiefern eine alteritätsethische Perspektive eine Leerstelle in Kants Moralphilosophie zu füllen vermag. Ich erhebe damit in keiner Weise den Anspruch, dass sich Kants und Lévinas' Theorie passgenau zusammenbringen lassen, vielmehr ist mein Vorgehen von einem *systematischen* Interesse angeleitet.¹⁰⁴ Lévinas' Perspektivierung menschlicher *Alterität* als Quelle aller Normativität vermag genau dort ein Potenzial zu entfalten, wo Kants Moralphilosophie allein nicht mehr tragen kann. Dort nämlich, wo die grundsätzliche Relationalität von Menschenwürde sich als eine erweist, die Menschen als verletzbare und aufeinander angewiesene Wesen betrifft.¹⁰⁵

Lévinas setzt in seiner Ethik anders als Kant nicht bei der Reflexion des *Subjekts* auf Moral und die Bedingung der Möglichkeit ihrer unbedingten Verpflichtung an, sondern denkt von der *Alterität* des anderen Menschen her. Der Dreh- und Angelpunkt von Lévinas' philosophischem Entwurf ist das *Anlitz* des anderen Menschen. Von diesem ergeht ein Anspruch an mich, Verantwortung zu übernehmen:

102 Neuhann sieht die leibliche Dimension von menschlicher Anerkennung bei Fichte schon angelegt (vgl. Neuhann 2020: 260 ff.).

103 In Kapitel 3 hatte ich für eine Differenzierung von moralischen und ethischen Fragen im Anschluss an Habermas plädiert. Mit der Verwendung des Substantivs »Ethik« als übergeordnete Bezeichnung für philosophische Moralthorien in einem umfassenden Sinn (die nicht auf Fragen des guten und gelingenden Lebens beschränkt sind) folge ich hingegen einer gängigen Praxis in philosophischen Debatten und Lévinas' eigenem Vokabular.

104 Lévinas selbst verwendet den Begriff der Menschenwürde nicht prominent in seinem Werk, seine Ethik der ursprünglichen Verantwortung wird jedoch immer wieder unter dem theoretischen Paradigma der Menschenwürde interpretiert (vgl. Atterton 2014). Vgl. zu skizzenhaften Versuchen, Kants und Lévinas' Menschenwürdebegriff zueinander ins Verhältnis zu setzen: Dederich 2004, von Bernstorff 2013, 2014.

105 Vgl. zum Versuch, Menschenwürde ausgehend von Vulnerabilität und Relationalität aus zu denken auch Schnell 2017: 72.

»Als Spur seiner selbst, meiner Verantwortung anbefohlen und von mir selbst verfehlt, schuldhaft, so als sei ich verantwortlich für seine Sterblichkeit und schuldig dadurch, daß ich überlebe – in solcher Weise ist das *Gesicht* eine anachronistische Unmittelbarkeit, direkter als die des Bildes, das sich der Direktheit der Anschauungsintention darbietet. In der Nähe habe ich den absolut Anderen, den Fremden [...]. Er hat keinen anderen Ort, der Nicht-Eingeborene, Entwurzelte, Heimatlose, Nichtseßhafte, der Kälte und der Hitze des Jahres Ausgesetzte. Gezwungen sein, auf mich zurückzukommen, genau das ist die Heimatlosigkeit oder die Fremdheit des Nächsten. Ich habe für sie aufzukommen.« (Lévinas 1992: 204 f.; Hervorh. R.S.)

Das Antlitz des anderen Menschen steht emblematisch für eine moralische Urforderung, die zunächst ganz einseitig ist. Sie ergeht vom Antlitz her an mich und fordert mich zur Übernahme von *Verantwortung* auf, die jedoch unendlich und deswegen niemals ganz einholbar ist (Lévinas 2014: 359 f.).¹⁰⁶ Dieser Urforderung durch das Antlitz des anderen Menschen ist ein ethisches und ein ontologisches Moment eingeschrieben. *Ethisch* ist der Anspruch, der »Anruf« durch den anderen Menschen¹⁰⁷ (der jedoch auch als vor-sprachliche Begegnung vorstellbar ist), weil damit eine Ur-Situation eingefangen ist, welche das Subjekt die Erfahrung machen lässt, dass es eine Sinnstiftung gibt, die seine eigene transzendiert und die ihm unverfügbar bleibt (Buddeberg 2011: 167). In dieser Unverfügbarkeit des anderen Menschen, die gerade in dessen Verletzlichkeit und Bedürftigkeit wurzelt, liegt Moral als Einsteher für die/den Andere*ⁿ überhaupt begründet – Lévinas spricht in diesem Zusammenhang auch von »Substitution« (vgl. Lévinas 2012: 317).¹⁰⁸

Gleichzeitig verbindet Lévinas mit seiner Ethik eine *ontologische* These: Das erstpersonale Subjekt existiert vor der »Begegnung« mit dem anderen Menschen noch gar nicht, sondern wird erst durch diese konstituiert.¹⁰⁹ *Heteronomie*, das Sein-durch-den-Anderen ist jeder *Autonomie* vorgängig (vgl. Atterton 2014: 277). Paradigmatisch dafür steht Lévinas' Diktum des

106 Vgl. zum Lévinas'schen Verantwortungsbegriff die umfassende Analyse von Eva Buddeberg (Buddeberg 2011).

107 Bei Lévinas heißt es dazu: »Die Beziehung des Selben zum Anderen [...] vollzieht sich ursprünglich als Rede; in der Rede geht das Selbe, das in seine Selbstheit als ›ich‹ – die Selbstheit eines besonderen, einzigen und autochthonen Seienden – versammelt ist, aus sich heraus.« (Lévinas 2014: 44 f.) Vgl. Lévinas 2012: 315.

108 Vgl. Butler 2007: 120.

109 Ähnlich wie Fichtes Aufforderungsakt meint die Begegnung mit dem anderen Menschen keinen phänomenalen, zeitlich lokalisierbaren Akt, sondern beschreibt eine »Ur-situation«.

»Du wirst nicht töten.« (Lévinas 2007c: 146)¹¹⁰ In diesem Satz klingt eine negative Moralbegründung an. Eine solche Begründung nimmt ihren Ausgang von einem prohibitorischen Gestus – nämlich dem, was wir dem anderen Menschen unter keinen Umständen antun dürfen. Mit Lévinas' Tötungsverbot ist nicht die *faktische* Unmöglichkeit gemeint, einen anderen Menschen zu töten, sondern vielmehr affirmiert, dass ich mich selbst erst durch die Verantwortung für den anderen Menschen konstituiere: Vernichte ich diesen, untergrabe ich meine eigenen Seinsmöglichkeit in einem ethischen Sinn. Dadurch, dass die ethisch gedachte Verantwortung für den anderen Menschen konstitutiv für das Subjekt ist, kehrt Lévinas ein traditionelles Begründungsparadigma um. Ethik ist bei ihm keine Sphäre, die derjenigen der Ontologie oder der Erkenntnistheorie nachgeordnet wäre,¹¹¹ sondern ihr kommt ein Primat zu. Unser eigenes Sein wurzelt in der Verantwortung für die/den Andere*n. Deshalb, so Eva Buddeberg, kann dieses Primat der Verantwortung bei Lévinas auch nicht mehr rational begründet werden, denn wir fragen überhaupt erst nach so etwas wie Gründen und können nur deshalb Gründe geben, weil wir bereits in einer Beziehung der Verantwortungsübernahme zum anderen Menschen stehen (Buddeberg 2012: 717).

Die Lévinas'sche Moralbegründung unterscheidet sich damit wesentlich von derjenigen Kants. Obwohl sich Kants Moralphilosophie gemäß meinem Vorschlag durchaus relational deuten lässt, wird die moralische Verpflichtung dem anderen Menschen gegenüber, der Anspruch auf Achtung, von ihm als *vernünftig rekonstruierbar* gedacht – die Pointe von Kants praktischer Transzendentalphilosophie ist gerade, dass der Achtungsanspruch rational *erkannt* werden muss, um als streng *universal* gelten zu können. Verantwortung bei Lévinas lässt sich dagegen selbst nicht vernünftig rechtfertigen, sondern bildet die Quelle und den Ausgangspunkt rationaler Rechtfertigung. Deshalb kann sie auch niemals vollständig reflexiv eingeholt werden. Trotz dieser Differenzen hinsichtlich des Status der Vernunft bei der Moralbegründung treffen sich Kants und Lévinas' Ansätze an einem entscheidenden Punkt. So argumentiert Thomas Bedorf, dass das Moment des *Unbedingten der Verpflichtung* bei aller Unterschiedlichkeit in

110 Das französische Original »Tu ne tueras pas!« steht gleichzeitig für die grammatikalische Form des Imperativs und des Futurs. In *Totalität und Unendlichkeit* heißt es dagegen: »Du wirst keinen Mord begehen.« (Lévinas 2014: 285) Vgl. Butler 2007: 125.

111 Vgl. Honneth 2012a: 160.

der sonstigen philosophischen Vorgehensweise eine Nähe zwischen den Programmen beider Autoren stifte. Denn als »Faktum der Vernunft« kann die Herkunft des [moralischen] Gesetzes [bei Kant] nicht weiter zurückverfolgt werden. Es erweist sich als irreduzibel, ganz wie der vorladende Anspruch des Anderen bei Levinas.« (Bedorf 2003: 46) Die Unbedingtheit der Verpflichtung dem/der Anderen gegenüber führt bei Lévinas wie bei Kant zu einem *Primat der Pflicht* dem Recht gegenüber – bevor ich für mich selbst ein Recht beanspruchen kann, bin ich gegenüber dem anderen Menschen verpflichtet. Recht lässt sich nur von der Pflicht her denken: »Seine [des Menschen] Pflicht gegenüber dem jeweils anderen, der seine Verantwortung hervorruft, ist eine Einsetzung seiner eigenen Freiheit.« (Lévinas 2007b: 108)

Mit der dyadischen Figur einer Begegnung mit dem Antlitz des anderen Menschen ist auf eine grundlegende Frage verwiesen, die sich angesichts von Lévinas' Alteritätsphilosophie stellt. Wie steht es um die *Universalität* moralischer Verantwortungsübernahme, wenn die Urszene aller Ethik der Anruf durch die/den Andere*n ist und nicht einmal hier die Verantwortung für das menschliche Gegenüber eingelöst werden kann? Anders formuliert: Wie lässt sich ausgehend von Lévinas so etwas wie eine *universale Menschenwürde* denken, da doch die ethische Beziehung zum anderen Menschen von vornherein *asymmetrisch* ist und ich meiner Verantwortung niemals ganz gerecht werden kann?

Die Frage nach einer Pluralität an Menschen jenseits der ethischen Ursituation, die dyadisch strukturiert ist, kommt bei Lévinas mit der Figur des »Dritten« ins Spiel (Lévinas 2014: 308):¹¹² Indem auch dieser einen Anspruch erhebt und zu Verantwortung auffordert, entsteht die Notwendigkeit, zwischen den (potenziell konfligierenden) Forderungen des/der einen und den vielen Anderen zu vermitteln. Für Lévinas setzt hier *Politik* ein: »Indem wir immer schon unter dem Anspruch des Anderen stehen, der von Anfang an insofern ein pluraler Anspruch ist, als sich im Anspruch des Anderen immer auch die anderen Anderen zeigen, ist all unser Sein immer schon politisch.« (Buddeberg 2016: 116)

112 Vgl. zur Frage, wie die zweit-personale Perspektive der Moral mit den Ansprüchen einer Pluralität an »Dritten« vermittelt werden kann: Buddeberg 2013.

Entsprechend gründet Lévinas' Verständnis von Menschenwürde¹¹³ und Menschenrechten in dem Spannungsverhältnis zwischen der Alterität des einen anderen Menschen und der Pluralität der vielen anderen.¹¹⁴ Zur Singularität der Menschenrechte heißt es bei ihm: »Das Menschenrecht, absolut und ursprünglich, erhält nur im jeweils anderen einen Sinn, als Recht des anderen Menschen. Recht, in bezug auf welches ich nie quitt bin! Verantwortung für den jeweils anderen, die folglich unendlich ist [...].« (Lévinas 2007a: 120) Das Recht selbst wird hier ethisch gedacht. Ihm kommt keine vermittelnde Funktion zwischen den Ansprüchen einer Pluralität an Menschen zu, sondern es bleibt an die originäre ethische Grundsituation der Verantwortung rückgebunden. Lévinas beharrt in seinen Anmerkungen zu den Menschenrechten darauf, dass diese nur vor dem Hintergrund menschlicher Verletzlichkeit und Bedürftigkeit sinnhaft werden – in ihnen müsse stets der Anspruch des anderen Menschen präsent bleiben: »Menschenrechte, die die Einzigkeit oder das Absolute der Person, trotz ihrer Zugehörigkeit zur menschlichen Gattung oder wegen dieser Zugehörigkeit, manifestieren.« (Lévinas 2007b: 99)¹¹⁵

Gleichzeitig gibt Lévinas zumindest einen Ausblick darauf, wie ausgehend von der konkreten Verantwortung für den anderen Menschen eine Universalisierungs- und Abstraktionsbewegung stattfinden kann: »Ereignis der Sozialität, das jeder Assoziation im Namen einer abstrakten und gemeinsamen ›Menschheit‹ vorhergeht.« (Ebd.) Erst auf Grundlage der konkret erlebten Sozialität von Menschen, des Angesprochenenseins durch die/den einzigartige/n Andere*n kann die philosophische Theoriebildung einen Begriff der Menschheit oder des Menschseins gewinnen.

Lévinas verbindet seine Emphase der Verletzlichkeit des anderen Menschen als Stiftungsgrund aller Ethik und moraltheoretischen Überlegung mit einer Skepsis gegenüber der kantischen praktischen Philosophie, die

113 Lévinas systematisiert den Begriff der (Menschen-)Würde selbst nicht, vgl. zu einem entsprechenden Versuch ausgehend von Lévinas: Atterton 2014.

114 Vgl. Honneth 2012a: 163 f. Honneth geht davon aus, dass Lévinas (anders als Jacques Derrida) einen kontinuierlichen Übergang zwischen der Perspektive der Fürsorge und derjenigen der Gleichbehandlung unterstellt (Honneth 2012a: 164). Unklar bleibt allerdings, wie dieser Übergang bruchlos vorstellbar ist.

115 Mit ähnlicher Stoßrichtung heißt es bei Lévinas: »Diese Menschenrechte, derer es also nicht bedarf, *verliehen zu werden*, wären demnach unwiderruflich und unveräußerlich. Rechte, die, aufgrund ihrer Unabhängigkeit gegen alle *Verleihung*, die Andersheit oder das Absolute eines jeden Menschen, die Aussetzung aller *Referenz* ausdrücken [...].« (Lévinas 2007b: 98)

von der Prämisse der vernünftigen Verallgemeinerungsfähigkeit ausgeht. Seine grundsätzlichen Bedenken lassen sich in zwei Motive untergliedern. Zum einen äußert er Kritik an einem kantischen »Formalismus der Universalität«, dem er die Idee der »Güte« gegenüberstellt (Lévinas 2007c: 105 f.).¹¹⁶ Es sei nämlich möglich, dass die »Universalität der Handlungsmaxime, die der der *praktischen Vernunft* gleichgesetzte Wille wollen würde, nicht dem *ganzen* guten Willen entspricht.« (Ebd. 105 f.) Zum anderen zieht er in Zweifel, dass es überhaupt so etwas wie wahrhafte Gerechtigkeit geben könne, wenn der unendliche Anspruch des/der einen Anderen mit einer »Pluralität der freien Willen« (ebd. 104) vermittelt werden muss:

»Es bleibt auch die Frage, ob die Begrenzung des Rechts durch die Gerechtigkeit nicht schon eine Art und Weise gewesen ist, die Person wie ein Objekt zu behandeln, indem man sie [...] dem Vergleich, dem Denken – dem Gang auf die berühmte Waage der Gerechtigkeit – und so dem Kalkül unterzieht.« (Ebd. 104)¹¹⁷

Der skeptische Grundimpetus, von dem Lévinas' Kritik an Kant angeleitet ist, bezieht sich darauf, dass dieser den Überschuss der Verantwortung für den anderen Menschen, die Uneinholbarkeit der Pflicht, zugunsten einer Verallgemeinerbarkeit beschneidet und von der konkreten Beziehung der sorgenden Zuwendung abstrahiert. Der/die einzigartige Andere wird bei Kant, so ließe sich zugespitzt sagen, von einer Universalisierungsbewegung überrollt.

Obwohl ich den Einwand teile, dass die Verletzlichkeit und Interdependenz von Menschen in Kants Moraltheorie unterbelichtet bleibt, wohnt Lévinas' Angriff gegen den kantischen Theorierahmen auch ein problematischer Zug inne. Denn seine Alteritätsethik hat ein Defizit hinsichtlich ihrer Universalisierbarkeit. Es wird bei Lévinas nie ganz klar, inwiefern die unendliche Verantwortung gegenüber dem/der einzelnen Anderen bruchlos in eine menschenrechtliche Achtung aller anderen Menschen überführt werden kann; wie aus meiner nie gänzlich erfüllbaren Pflicht dem/der *einen* Anderen gegenüber ein *allgemeiner* Respektsanspruch ableitbar ist. Paradigmatisch für diese Schwierigkeit, Lévinas' Alteritätsethik *intersubjektiv* zu

116 Honneth buchstabiert die alteritätsethische Skepsis gegenüber dem kantischen Universalismus als eine »bei Kant und seinen Nachfolgern vorherrschende Ignoranz des Anderen« aus (Honneth 2012a: 148).

117 An diese Kritik knüpft Derrida an, wenn er das fürsorgende Moment einer Gerechtigkeit betont, die sich nicht in einer allgemeinen Gleichbehandlung erschöpfen kann (vgl. Honneth 2012a: 154 ff.).

wenden, steht die *Asymmetrie* dessen, was der/die Andere von mir fordert und dem, was ich von ihm/ihr fordern kann: »Insofern lässt sich die Übernahme einer solchen Form von Verantwortung [wie bei Lévinas] nicht allen Menschen in derselben Weise zumuten, wie von ihnen die Achtung vor der Würde eines jeden anderen moralisch zu erwarten ist.« (Honneth 2012a: 169)¹¹⁸

Vulnerabilität und Interdependenz

Einen vielversprechenden Versuch, Lévinas' Ethik zu universalisieren, ohne das Moment menschlicher Vulnerabilität und Abhängigkeit abzuschwächen, hat Judith Butler vorgelegt. Wie Lévinas macht Butler den *Grund* der Moral zunächst in unserer Verletzlichkeit und Bedürftigkeit aus: »We all start by being given over – a situation both passive and animating.« (Butler 2020: 49) Wären wir keinen Verletzungen und der Möglichkeit von Beschädigungen ausgesetzt, könnten wir auf den Anspruch, Verantwortung für den anderen Menschen zu übernehmen, überhaupt nicht reagieren. Der Moral *bedürftig* ebenso wie *fähig* sind wir erst als voneinander abhängige und vulnerable Wesen (vgl. Butler 2007: 123). Butlers Verständnis geht aber insofern über den Lévinas'schen Ansatz hinaus, als sie gegen die *Asymmetrie* des Anspruchs des anderen Menschen, die bei ihm angelegt ist, eine *Intersubjektivierung* seiner Theorie anstrebt: »Für unsere Zwecke jedoch wollen wir Lévinas' Anderen als Teil einer idealisierten dyadischen Struktur des sozialen Lebens verstehen.« (Ebd. 122) Butler bleibt nicht bei der dyadischen moralischen Ursituation stehen, sondern entwirft eine ethische Theorie, die mit einem *universalen* Anspruch verbunden ist und die Idee der *sozialen Gleichheit aller Menschen* in den Vordergrund stellt. Ich umreiße ihre Argumentation skizzenhaft.

Ausgangspunkt bei Butler ist wie bei Lévinas die moralische Urszene der *Ansprache* durch den anderen Menschen: »Dass wir uns von Anfang an und gegen unseren Willen einem Übergriff ausgesetzt finden, ist das Zeichen einer Verletzlichkeit und eines Verpflichtetseins, die wir nicht durch

118 Vgl. zu einem Versuch, zwischen einem allgemeinen Gleichheitsanspruch und der Rücksicht auf die konkrete Besonderheit des/der Einzelnen zu vermitteln, ohne zweite auf affektive Nahbeziehungen zu reduzieren: Menke 2004: Kap. 2. Menke weist darauf hin, dass bei Lévinas die Begegnung mit den anderen Menschen und die draus erwachsende Verantwortung nicht auf persönlich gefärbte Ich-Du-Beziehungen abziele (wie etwa in Liebe oder Freundschaft), sondern der andere Mensch *jeder* andere Mensch in seiner Einzigartigkeit sein könne (ebd. 62, Fn. 21).

einen Willensakt loswerden können.« (Ebd. 135) Die Unentrinnbarkeit dieses Angesprochenenseins durch den anderen Menschen – vor dem man sich verschließen, das man leugnen, dem man aber trotzdem niemals entgehen kann – weist uns auf ein entscheidendes Moment hin, nämlich unsere eigene Verletzlichkeit, die wir mit dem anderen Menschen teilen (ebd.). Diese geteilte Vulnerabilität verbindet Menschen wesentlich und konstituiert sie als aufeinander angewiesen und voneinander abhängig. Butler versteht Vulnerabilität aber nicht einfach als eine anthropologische *Eigenschaft* von Menschen, sondern als Grundzug unserer relationalen Verfasstheit als bedürftige und soziale Wesen:

»I have argued [...] that ›vulnerability‹ should not be considered as a subjective state, but rather as a feature of our shared or interdependent lives. We are never simply vulnerable, but always vulnerable to a situation, a person, a social structure, something upon which we rely and in relation to which we are exposed.« (Butler 2020: 46)

Mit der Herausstellung unserer Vulnerabilität, die in der grundlegenden menschlichen Interdependenz begründet ist, verbindet Butler auch eine Kritik des souveränen und autarken *Individuums*, das sie als Fiktion entlarvt: »[D]iese Verletzbarkeit kann uns [...] begreifen helfen, inwieweit wir alle nicht genau umgrenzt, nicht wirklich abgesondert, sondern einander körperlich auf Gedeih und Verderb ausgeliefert sind, einer in der Hand des anderen.« (Butler 2007: 136, vgl. auch Butler 2020: 9, 24)¹¹⁹ Entscheidend ist, dass Butler es nicht bei dieser Beschreibung der menschlichen Verletzlichkeit und Abhängigkeit belässt. Stattdessen sieht sie darin eine explizit normative Forderung nach Anerkennung und wechselseitiger Achtung verwurzelt, die sie als Postulat *sozialer Gleichheit* ausbuchstabiert: »[I]nterdependency, though accounting for differentials of independence and dependence, implies social equality: each is dependent, or formed and sustained in relations of depending upon, and being depended upon.« (Butler 2020: 16)

Anders als bei Lévinas beruht die grundlegende moralische Forderung nach Achtung des anderen Menschen nicht auf dessen uneinholbarer Alterität, sondern vielmehr auf einer wechselseitigen relationalen Bezogenheit: *Weil* wir als Menschen immer schon aufeinander verwiesen und füreinan-

119 In Bezug auf den Naturzustand der Vertragstheorien heißt es bei Butler zum Phantasma des souveränen Individuums: »[T]he state of nature provides an imaginary framework in which there is only one individual in the scene: self-sufficient, without dependency, saturated in self-love yet without any need for another.« (Butler 2020: 30)

der verletzbar sind, schulden wir uns gegenseitig die Anerkennung als sozial Gleiche. Mit dieser Forderung sozialer Gleichheit ist bei Butler ein universaler Anspruch verbunden, der alle Menschen gleichermaßen betrifft (ebd. 200). Ihr normativer Ansatzpunkt ist ein negativer und kritischer: Butler arbeitet heraus, dass unsere gesellschaftliche *Wirklichkeit* von einer tiefgreifenden Ungleichheit und Gewaltförmigkeit geprägt ist, in welcher der Wert von Menschen ungleich geschätzt wird.¹²⁰ Sie macht dies an der ungleichen *Betrauerbarkeit* menschlichen Lebens fest: »The condition under which some lives are more grievable than others means that the condition of equality cannot be met.« (Ebd. 58) Die ungleiche Betrauerbarkeit von Menschen kennzeichnet manche Menschen als menschlicher denn andere und privilegiert bestimmte Identitäten, während andere abgewertet werden:

»Zunächst muss es ein Raster für das Menschliche geben, eines, das beliebig viele Variationen als fertige Beispiele umfassen kann. Doch gemessen daran, wie umstritten die visuelle Repräsentation des ›Menschlichen‹ ist, scheint unsere Fähigkeit, auf ein Antlitz als menschliches zu reagieren, von der Vermittlung durch Bezugsrahmen abhängig, die in einem Fall vermenschlichen und im anderen entmenschlichen.« (Butler 2007: 457)

Die ungleiche Wertschätzung menschlichen Lebens in unserer faktischen sozialen Wirklichkeit, die in ungleichen Normen der Anerkennbarkeit verankert ist,¹²¹ bildet das kritisch-diagnostische Moment, an dem sich für Butler die normative Forderung nach sozialer Gleichheit entzündet. *Begründet* ist diese Forderung in einer geteilten Verletzlichkeit und nicht wie bei Kant in einer Vernunft Einsicht. Indem sie menschliche Interdependenz als *Grund* unserer Gleichheit und Berücksichtigungswürdigkeit ausmacht, stellt Butler all diejenigen Rechtfertigungsversuche auf den Kopf, die diese aus Eigenschaften des einzelnen isolierten Individuums gewinnen wollen.

Aufgrund ihrer Kritik an einer hierarchischen Fügung unserer sozialen Wirklichkeit, in der Normen der ungleichen Anerkennbarkeit und ungleichen Betrauerbarkeit dafür sorgen, dass Menschen und menschlichem Leben unterschiedlicher Wert zugeschrieben wird, ist Butlers Ansatz eine *sozialtheoretische* Wendung eingeschrieben, mit der sie über Lévinas' Ethik hinausgeht. Anders als bei ihm kommt Politik bei Butler nicht erst *nachträglich* mit der Figur des Dritten hinzu, sondern ihre Argumentation für die gleiche Wertigkeit menschlichen Lebens ist von vornherein in eine Kritik

120 Vgl. dazu die philosophischen und ethnologischen Untersuchungen von Didier Fassin (2017).

121 Vgl. Butler 2012: 173.

sozialer und politischer Ordnungen eingebettet. Die Begegnung mit dem Antlitz des/der Anderen ist mithin bei Butler kein aller sozialen Wirklichkeit vorgängiges Geschehen, sondern findet immer schon innerhalb eines gesellschaftlichen Kontexts statt, in dem machtvoll Normen darauf einwirken, wie das Antlitz des/der Anderen wahrgenommen wird – als mehr oder weniger menschlich. Dass Ethik beziehungsweise die normative Forderung der Achtung des anderen Menschen bei Butler (anders als bei Lévinas) nicht vor-ontologisch gedacht ist, sondern in einer sozial manifesten Relationalität wurzelt, führt sie zum Postulat einer *Politik der Solidarität* (Butler 2020: 203). Die Rede von der Politik der Solidarität verweist schon darauf, dass die Vulnerabilität von Menschen als sozialen Wesen nicht mit Hilflosigkeit, Passivität oder einer Forderung nach Mitleid verwechselt werden sollte. Vielmehr wohnt ihr – und nur scheinbar paradox – ein Moment der Stärke inne. Denn von dieser Vulnerabilität aus können sich Formen des *Widerstands* gegenüber solchen Konstellationen sozialer Ungleichheit ausbilden, die die menschliche Relationalität verleugnen (ebd. 192).

Politischer Widerstand gegen die ungleiche Behandlung von Menschen und menschlichem Leben sowie die damit assoziierte Forderung nach Solidarität sollte nicht in einem paternalistischen Sinn verstanden werden, indem die »Vulnerablen« auf ihre prekäre Existenz festgeschrieben werden: »What seems clear is that, as important as it is to revalue vulnerability and give place to care, neither vulnerability nor care can serve as the basis of a politics.« (Ebd. 186) Menschliche Interdependenz und Vulnerabilität als Quelle normativer Forderungen nach Respekt und sozialer Gleichheit ernst zu nehmen, heißt gerade nicht, einzelne Menschen oder Gruppen als verletzlich, subaltern oder besonders bedürftig zu verdinglichen und paternalistische Hierarchien zu reproduzieren, die durch eine Politik der Solidarität aufgebrochen werden sollen. Vielmehr ist, so Butler, Relationalität als grundlegendem Konstituens menschlicher Existenz die Forderung nach einer *Achtung als Gleiche* – die Butler als soziale Gleichheit ausbuchstabiert – immer schon eingeschrieben.

Für die Explikation dieses gleichen grundlegenden Anspruchs auf Achtung habe ich den Begriff der Menschenwürde herangezogen. Butler spricht zwar auch manchmal von »dignity« (ebd. 186), systematisiert ihre Verwendungsweise aber nicht, sondern schlägt das Konzept *sozialer Gleichheit* als Terminus der Orientierung vor. Allerdings bezieht sie sich in ihrem Plädoyer für eine relationale Ethik, die ihren *Ausgangspunkt* bei menschlicher Verletzlichkeit und der konstitutiven Interdependenz menschlichen Lebens

nimmt, auch kursorisch auf Kants Moralphilosophie. Sie führt seine Maxime der Universalisierbarkeit des eigenen Handelns an, um herauszustellen, dass damit die Frage thematisch wird, wie die Welt aussehen würde, wenn sich auch alle anderen Menschen die gleiche Regel des Agierens zu eigen machten – spezifisch fragt sie nach der Möglichkeit von Gewalt:

»The [...] question is whether one would want to live in a world in which others acted in the same way that I propose to act when I posit a set of violent acts [...]. [W]e might conclude that the world itself would not be livable if others were to act in the way that I propose to act, and then we would be indexing a threshold of livability.« (Ebd. 78 f.)

Es geht ihr hier in erster Linie nicht um die Idee, dass moralisches Handeln dem anderen Menschen geschuldet ist (das könnte erklären, warum sich Butler nicht auf die Menschheits-Formulierung des Kategorischen Imperativs bezieht), sondern um den Hinweis darauf, dass unser Tun weltgestaltend ist und auf die mit anderen Menschen geteilte Welt zurückwirkt (vgl. ebd. 51). Damit spricht Butler einen wichtigen Konnex an, der bei Kant chronisch unterbelichtet bleibt, nämlich die menschliche Relationalität und Interdependenz als *Grundbedingung von Moralität* überhaupt.¹²² Nur weil Menschen verletzlich, bedürftig und aufeinander angewiesen sind, weil sie in einer gemeinsamen Welt leben, müssen sie sich die Frage stellen, wie sie miteinander umgehen *sollen*. Zur Beantwortung dieser Frage bedarf es der Reflexion, aber das *Worumwillen* der Moral ist nicht die Vernunft – wie es bei Kant manchmal den Anschein hat –, sondern unser geteiltes Menschsein als Bewohner*innen einer Welt.

122 Nicht nur vernachlässigt Kant in seiner praktischen Philosophie die menschliche Vulnerabilität als Ausgangspunkt aller moralischen Reflexion, er selbst ist problematischen Normen der Anerkennbarkeit (so Butlers Terminologie) verhaftet und denkt vom weißen, westlichen Mann als Prototyp des Subjekts her (vgl. Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Ich denke nicht, dass damit Kants Vernunftbegriff und seine mit dem Anspruch der Universalität auftretende Moralphilosophie automatisch desavouiert sind; allerdings ist damit eine ganz bestimmte Perspektivierung verbunden, die kritisch mit reflektiert werden muss. Vgl. zur feministischen und postkolonialen Kritik an Kant Dhawan 2017.

Zwischenfazit – ein revidierter Blick auf das Paradox der Menschenwürde

Argumentatives Ziel dieses Kapitels war es, einen universalen Begriff der Menschenwürde zu rekonstruieren. Meine Hauptthese lautete: Menschenwürde als normativer Status von Menschen, der mit einer grundlegenden Achtungsverpflichtung einhergeht, muss relational gerechtfertigt werden und der Interdependenz von Menschen als sozialen Wesen Rechnung tragen. Ich bin von Kants Überlegungen zum Menschenwürdebegriff ausgegangen und habe nachgezeichnet, dass der Respekt vor der Selbstzweckhaftigkeit des anderen Menschen den Kern seines Verständnisses von Menschenwürde ausmacht. Die Pflicht zur grundlegenden Achtung des anderen Menschen ließ sich bei Kant als eine vernünftig einholbare deuten. Menschen als Subjekte konstituieren sich als *autonome*, indem sie sich selbst frei an das Moralgesetz binden und den anderen Menschen als selbstzweckhaft achten. Diese Figur habe ich über eine reine Exegese des kantischen Texts hinausgehend als *relational* verfasst interpretiert. Anschließend habe ich unter Rekurs auf Fichtes Anerkennungstheorie und Darwalls Deutung aufgezeigt, dass praktische Subjektivität und praktische Reflexion immer schon relational zu verstehen sind.

Der Versuch einer relationalen Rekonstruktion von Menschenwürde im Ausgang von Kant musste jedoch in gewisser Weise aporetisch bleiben, da sein philosophisches Programm den Menschen primär als *homo noumenon*, als vernünftiges beziehungsweise aus Perspektive der Vernunft adressiertes Wesen in den Vordergrund stellt und dagegen den Menschen als *homo phaenomenon*, als konkretes leibliches, verletzbares und bedürftiges Wesen nicht hinreichend berücksichtigt. Um Menschen als vulnerable und soziale Wesen verstehen zu können, die des Schutzes der Menschenwürde bedürfen, habe ich deswegen systematische Anleihen bei Lévinas und Butler gemacht.¹²³

123 Den in diesem Kapitel umrissenen Versuch, die Dimensionen vernünftiger Autonomie und menschlicher Verletzlichkeit und Bedürftigkeit zusammenzubringen, unternimmt auch Jochen von Bernstorff in seiner Rekonstruktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff. Unter Rekurs auf Lévinas entstehe »die Menschenwürde als ethisches *Postulat* [...] im wechselseitigen (nicht-reziproken) Erkennen der irreduziblen Einzigkeit und Verletzlichkeit des Anderen, seiner ›wehrlosen Nacktheit‹ und seinem ›Ausgesetzt sein‹ zum Tode.« (Von Bernstorff 2013: 910) Andererseits impliziert bei von Bernstorff diese Fokussierung auf die Schutzfunktion der Menschenwürde gerade keinen Verzicht auf menschliche Autonomie und praktische Vernunft als wesentliche Begründungselemente: »Insgesamt erweitert das hier vorgeschlagene Verständnis der Menschenwürde

Ein allgemeiner und inklusiver Begriff der Menschenwürde muss zwei Anforderungen erfüllen: Zum *einen* muss er eine universale Begründungsstruktur aufweisen, die deutlich macht, warum alle Menschen gleichermaßen Subjekte der Menschenwürde sind, zum *anderen* muss er den Menschen in einem ganzheitlichen Sinn adressieren, also auch als sinnliches und leibliches Wesen und kann nicht mit einer einseitigen Privilegierung rationaler Subjektivität verbunden sein.

Kants »noumenaler« Ansatz ist begründungstheoretisch gesehen unabdingbar, weil in ihm eine Universalität und reflexive Einholbarkeit angelegt sind, die sich aus phänomenologischen und sorgeethischen Ansätzen nicht gewinnen lassen. Mit Kant lässt sich die Einsicht in die Verletzlichkeit menschlicher Existenz und in das Erfordernis ihrer Schutzbedürftigkeit als *Vernunftfeinsicht* rekonstruieren. Ohne Rekurs auf die praktische Vernunft als das Vermögen, sich selbst als moralisch gebunden zu verstehen, könnte keine *Pflicht* gedacht werden, die gegenüber dem anderen Menschen besteht.

Anders als viele Kant-Interpret*innen annehmen, ist Menschenwürde aber nicht an die *faktische* empirische Ausübung von Autonomie und die Befähigung zur Anerkennung Anderer gebunden. Gerade in Hinblick auf kognitiv schwer eingeschränkte Menschen ist Kants Gedanke des *homo noumenon* nicht exklusionistisch oder logozentristisch zu verstehen, sondern stellt eine grundlegende Statusgleichheit in Bezug auf ihre Menschenwürde sicher und fungiert als kritischer Begriff gegen Definitionen, Abwertungen und Ausschlüsse. Ganz unabhängig von faktischen rationalen Fähigkeiten und Kompetenzen ist jeder Mensch als Teil der Menschheit eine normative Autorität, die die/den Andere*n zu Achtung verpflichtet. Menschen bedürfen des menschenrechtlichen Schutzes und des Respekts ihrer normativen Autorität, *weil* sie bedürftig und verletzlich sind, *weil* sie gedemütigt, entrechtet und entmenschlicht werden können. Unser moralisches Sollen bezieht sich auf den ganzen Menschen, auch in seiner natürlichen, sinnlichen und verletzlichen Konstitution.

gängige Autonomiekonzeptionen der Menschenrechte, ohne diese ersetzen zu wollen. Das Abstellen auf die Verletzlichkeit des Individuums [...] ermöglicht auch ein besseres Verständnis der Würderelevanz von Fragen im Umgang mit dem hilfsbedürftigen Individuum, wie zum Beispiel Demenzpatienten oder Personen mit geistiger Behinderung, ohne dass hierdurch diesen Personengruppen ihre Autonomiefähigkeit abgesprochen werden soll. Der Würdebegriff geht aber, das zeigt auch seine aktuelle diskursive Verwendung, nicht vollständig in Autonomiekonzeptionen auf.« (Ebd. 910)

Dieser Einsicht in die doppelte Charakterisierung des Menschen als normative Autorität und als fragiles Wesen soll mit dem hier vorgeschlagenen Ansatz einer relationalen Würdebegründung Rechnung getragen werden. Die Anerkennung der grundlegenden Verpflichtung zur Achtung anderer Menschen erweist sich als zentrales Moment einer moralischen beziehungsweise in Kants Worten *praktischen* Perspektive. Diese ist konstitutiv darauf angewiesen, einen reduktionistisch-egologischen Standpunkt zu überschreiten. Erst durch die Universalisierbarkeit des eigenen Handelns und in Anerkennung des/der Anderen als Worum-Willen der eigenen Autonomie gewinnt das Subjekt seine praktische Identität. Eine moralphilosophische Rechtfertigung von Menschenwürde muss deswegen mehrstufig gedacht werden: Unter dem Blickwinkel einer *transzendentalen Begründungsperspektive* ergibt sich die Erkenntnis in die eigene Verpflichtung dem anderen Menschen gegenüber aus der autonomen Warte der praktischen Vernunft – es handelt sich hier um ein reflexives *Einholen* einer immer schon bestehenden Verpflichtung. Gleichzeitig ist hinsichtlich des existenziellen *Sinns* dieses moralischen Sollens, also der Frage, *warum* Menschen überhaupt des Würde-Status bedürfen, menschliche Vulnerabilität, Fragilität und Angewiesenheit zentral. *Weil* Menschen verletzbar sind, *weil* sie entwürdigt und entmenschlicht werden können, muss die Verpflichtung, die sie wechselseitig füreinander tragen, als praktisch unhintergebar gedacht werden. Diese moralische Einsicht in unsere grundlegende Bezogenheit auf den anderen Menschen und unser geteiltes Menschsein kann selbst nicht noch einmal in einer metaphysischen oder empirischen Begründung für Würde verankert werden.

Beide Perspektiven sind wesentlich verschränkt: Die transzendente Begründung bezieht sich darauf, dass die Verpflichtung vom Subjekt als eine erkannt wird, die es dem anderen Menschen nicht als reinem Vernunftwesen, sondern als *konkretem verletzbaaren Menschen* schuldet, als homo noumenon *und* homo phaenomenon. Umgekehrt verweist auch die Faktizität des fragilen, vulnerablen und abhängigen Menschen zurück auf die Notwendigkeit einer universalen Grundlegung des Anspruchs auf Respekt und Schutz, kurzum auf das Erfordernis eines deontologischen Menschenwürdebegriffs. Denn allein aus der Feststellung der *conditio humana* als stets prekärer und anfälliger menschlicher Existenzweise lässt sich per se noch kein Argument für ihre Schutzwürdigkeit gewinnen. Hinzukommen muss zu der Diagnose der prinzipiellen Verletzlichkeit des Menschen auf

physischer, psychischer und sozialer Ebene eine Argumentation, die den moralischen Gehalt der Menschenwürde rechtfertigt.

Ausgangspunkt der Analyse des Menschenwürdebegriffs und seiner Potenziale bildete seine paradoxe Gestalt. Diese manifestiert sich im spannungsvollen gleichzeitigen Gehalt der Verletzbarkeit *und* der Unverletzbarkeit, der Fragilität menschlicher Selbstachtung *und* unbedingter Achtungswürdigkeit, der prekären Bedingungen eines gelingenden Lebens *und* der Unverfügbarkeit von dessen Grundlagen. Die begriffliche Arbeit des vorherigen Kapitels war dem Anliegen gewidmet, das ambivalente Moment der Menschenwürde zwischen moralischer und ethischer Semantik herauszuarbeiten. Mein Vorschlag lautete, Menschenwürde als moralischen Status unbedingter Achtungswürdigkeit ernst zu nehmen und die spezifische Idee von Würde als Ausdruck der Bedingungen eines gelingenden Selbstverhältnisses in eine gewisse Distanz dazu zu rücken. Vor dem Hintergrund der in diesem Kapitel unternommenen relationalen Rekonstruktion des moralischen Gehalts der Menschenwürde eröffnet sich ein revidierter Blick auf die Figur ihrer Paradoxie. Die relationale Ontologie von Moral erlaubt eine erneute Perspektivierung der Dialektik von Unverletzbarkeit und Verletzbarkeit. Dass der *Grund* der moralischen Dimension der Menschenwürde selbst relational verfasst ist, verändert auch den Blick auf die Verhältnisbestimmung zwischen unbedingtem Achtungsanspruch und den ethisch zu deutenden Strukturvoraussetzungen eines guten und gelingenden Lebens. Vor dem normativen Horizont eines Anspruchs auf Achtung und Respekt als Gleiche/r eröffnet sich die Möglichkeit, ethische Lebensvollzüge und ihre vereinseitigenden und verkürzenden Formen einer Kritik zu unterwerfen. Immer dort, wo Spielarten persönlicher Integritätsbildung, intersubjektive Anerkennungsordnungen und die Bedingungen zur Erlangung von Wertschätzung verzerrt und deformiert sind, weil eine symmetrische Anerkennung von Menschen als Gleichen durchbrochen ist, verwirklicht eine relationale Moral der Menschenwürde ihr emanzipatorisches und kritisches Potenzial. Das meint nicht, dass ethische Lebensformen unter dem Diktat einer rigorosen Moralkonzeption stehen würden, sondern vielmehr, dass partikulare Verwirklichungen eines guten Lebens immer der Möglichkeit einer kritischen Perspektivierung unterliegen müssen, die sich von einer universalen Moral der Achtung her ergibt. Ethische Ausprägungen eines wie auch immer sich realisierenden würdevollen Lebens sind stets daraufhin zu befragen, ob sie eine Moral der gleichen Achtung einlösen können oder ihr zuwiderlaufen.

Die moralische Seite des Menschenwürdebegriffs erfüllt eine kritische Funktion hinsichtlich seiner ethischen Anteile: Die strukturellen Bedingungen eines Lebens in Selbstachtung und Würde ergeben sich von der Anerkennung als Statusgleiche*^r und gleicher normativer Autoritäten her. Wo Menschen diese moralische Anerkennung vorenthalten wird, laufen Verwirklichungsformen einer Ethik des guten Lebens Gefahr, deformiert zu sein und Menschen auf problematische Selbstverhältnisse festzuschreiben.¹²⁴ Die Verletzlichkeit und Anfälligkeit menschlicher Existenz und Würde in sozialen Bezügen gewinnt von einem relationalen Achtungserfordernis her die Dimension der Unbedingtheit von Schutzansprüchen. Diese Relationalität des Grunds der Moral spiegelt sich wider in der Relationalität ethischer Lebensformen und sozialer Verletzbarkeit. Das Paradox der Würde löst sich dadurch nicht einfach auf, aber das Verhältnis von moralischer Unantastbarkeit und ethischer Antastbarkeit wird in seiner dialektischen Gestalt bestimmbar: Weil Menschen sozial verletzbar sind und ihre Selbstachtung von prekären Bedingungen abhängig ist, muss der Anspruch auf die Strukturvoraussetzungen eines ethisch gelingenden Lebens in einer tieferen Normativität, einer unbedingten Pflicht zur Achtung des anderen Menschen grundgelegt sein. Vom ethischen Begriff der Würde als eines schützenswerten und fragilen Guts innerhalb menschlicher Lebensvollzüge her wird das *Worumwillen* moralischer Achtungswürdigkeit sichtbar.¹²⁵ Das ist die eine Seite der Doppelgestalt der Menschenwürde und die Antwort auf die Frage, warum wir der Moral bedürfen. Von der anderen Seite her betrachtet vermag eine Moral der gleichen Achtung, die Menschen einander gewähren müssen, bestehende ethische Ordnungen kritisch zu beleuchten und auf ihre Verkürzungen hin zu befragen.

124 Ein Beispiel hierfür ist das Selbstverhältnis von Frauen in patriarchalen und sexistischen Gesellschaften, dem verzerre und repressive Anerkennungsformationen eingeschrieben sein können. Auch die Internalisierung abwertender Stereotype durch Menschen mit »Behinderung« in ableistischen Gesellschaften weisen auf Verkürzungen ethischer Anerkennungsverhältnisse hin.

125 Forst zieht den Entfremdungsbegriff heran, um Verletzungen von Achtungsansprüchen auf beiden Ebenen – einer grundlegend moralischen und einer auf das eigene Selbstverhältnis bezogenen – zu umreißen. Er spricht bei der Aberkennung einer Achtung als gleichgestellte Autorität von einer »first order noumenal alienation« und im Fall einer Rückwirkung auf die Selbstachtung von Personen von einer »second order noumenal alienation« (Forst 2017: 525). Dabei können gesellschaftlich verzerre Verhältnisse ungerechtfertigter Beherrschung dazu führen, dass der Mangel, von Anderen als gleiches Menschenwürdesubjekt anerkannt zu werden, die Bedingungen dafür unterminiert, dass Menschen sich selbst als moralisch Gleiche achten können, müssen dies aber nicht notwendigerweise.

Die kritische Dimension der Moral allein reicht aber nicht aus, um ein soziales und politisches Zusammenleben zu ermöglichen, in dem sich ein grundlegender Achtungsanspruch als Gleiche verbindlich realisiert. Menschen sind auf einer faktischen Ebene immer schon in ein komplexes gesellschaftliches Gefüge eingebettet und als interdependente Wesen nicht nur anfällig für physische Verletzungen, sondern auch für solche, die aus ihrer sozialen Natur kommen, für Demütigungen, Entwürdigungen und Herabsetzungen. Aufgrund dieser Fragilität der Menschenwürde in konkreten gesellschaftlichen und politischen Zusammenhängen bedarf die Affirmation des moralischen Status rechtlicher Schutzinstanzen. Die moralische Idee der Menschenwürde verwirklicht sich im Kontext des Rechtes in der Idee einer *Rechtssubjektivität*, dem grundlegenden Anspruch darauf, überhaupt Träger*in von Rechten zu sein.

Teil C: Systematisierung –
Ein menschenwürdebasiertes
Gerechtigkeitsverständnis

5. Kapitel: Menschenwürde als Rechtssubjektivität

»Dignity is often just another way of describing
what it is to treat others as our equals.«

(Phillips 2015: 103)

Menschenwürde und Menschenrechte – eine Verhältnisbestimmung

Der im vorherigen Kapitel relational rekonstruierte Status der Menschenwürde bringt nicht lediglich eine *moralische Pflicht* zur Achtung des anderen Menschen zum Ausdruck, sondern impliziert gleichzeitig eine *Anspruchskomponente*, die ihm eine vermittelnde Funktion zwischen Moral und Recht zuweist. Inwiefern der Status der Menschenwürde für das Recht und dessen spezifische Ausprägung in Form von Menschenrechten als universale Geltung beanspruchende subjektive Rechte grundlegend ist, klärt dieses Kapitel.¹ Damit der Anspruch des Menschen als soziales und verletzbare Wesen auf Respekt seiner Selbstzweckhaftigkeit und Unantastbarkeit nicht allein von der moralischen Pflichterfüllung Anderer abhängig bleibt, sondern eine stärkere Verbindlichkeit gewinnt, bedarf es des Rechts. Ein vorgängiger *moralischer* Anspruch auf Achtung (wie er etwa bei Emmanuel Lévinas deutlich wurde) erfährt eine Institutionalisierung und Verrechtlichung:

»Die Menschenwürde bildet gleichsam das Portal, durch das der egalitär-universalistische Gehalt der Moral ins Recht importiert wird. Die Idee der menschlichen Würde ist das begriffliche Scharnier, welches die Moral der gleichen Achtung für jeden mit dem positiven Recht und der demokratischen Rechtsetzung so zusammenfügt, dass aus deren Zusammenspiel unter entgegenkommenden historischen Umständen eine auf Menschenrechte begründete politische Ordnung hervorgehen konnte.« (Habermas 2010: 347)²

1 Die in diesem und im folgenden Kapitel angestellten Überlegungen greifen zum Teil zurück auf Schidel 2023.

2 Vgl. Forst 2018a: 252 und Rothhaar 2015: 201.

Der enge Zusammenhang, der in gegenwärtigen rechtsphilosophischen und verfassungsrechtlichen Diskursen zwischen Menschenwürde und Menschenrechten angenommen wird, ist ideengeschichtlich betrachtet sehr jung: Erst im Zuge der totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts wurde der bis dahin stark (tugend-)ethisch aufgeladene Begriff der *Würde* explizit als Grundlage und Kerngehalt wesentlicher subjektiver Rechte in Gestalt der Grund- und Menschenrechte aufgefasst.³ Die Wiederbelebung des Würdebegriffs nach dem Zweiten Weltkrieg und seine rechtliche Kodifizierung in zahlreichen (menschen-)rechtlichen Dokumenten ist den Erfahrungen von Unrecht, Entmenschlichung und Genozid während des Nationalsozialismus geschuldet (vgl. Pollmann 2010: 29), mit denen ein »moralischer Gattungsbruch« einherging (Zimmermann 2005).⁴

In Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes wird der Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten in Form einer *Ableitung* (»darum«) expliziert: »(1) Die Würde des Menschen ist unantastbar [...]. (2) Das Deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt.« In der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* durch die Vereinten Nationen (AEMR) (1948)⁵ werden beide Konzepte einander *beigeordnet*: »Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.«

Die systematische Verschränkung von Menschenwürde und Menschenrechten ist jedoch tiefgreifender als es ihre historisch junge Artikulation vermuten lässt – Jürgen Habermas spricht deshalb auch davon, dass »[i]m Gegensatz zur These einer erst aus dem Rückblick vorgenommenen moralischen Aufladung des Begriffs der Menschenrechte durch den der Menschenwürde [...] von Anfang an, wenn auch zunächst nur implizit, ein enger begrifflicher Zusammenhang zwischen beiden Konzepten bestanden hat.« (Habermas 2010: 344)⁶ Auch wenn nicht explizit der Begriff der Menschenwürde oder der menschlichen Würde verwendet wurde, lag doch der Idee allgemeiner Menschenrechte immer schon die Idee zugrunde, dass Menschen über einen gleichen moralischen Status verfügen, der recht-

3 Vgl. von Bernstorff 2013: 908, Menke und Pollmann 2007: 9 ff.

4 Vgl. Zimmermann 2005 sowie die Literaturhinweise von Baldus zu der »Würdenorm als Reaktion auf den Nationalsozialismus« (Baldus 2016: 278 f.).

5 Allerdings kommt dieser Erklärung keine Rechtsverbindlichkeit zu.

6 Vgl. Enders 1997: 171.

lich geschützt werden muss (vgl. ebd. 345)⁷ und der mit unhintergehbaren Ansprüchen einhergeht, die Menschen gegenüber staatlichen Autoritäten geltend machen können⁸ und die zumindest mittelbar auch im Verhältnis von Menschen zueinander gültig sind.⁹

Im vorangegangenen Kapitel wurde Menschenwürde ausgehend von Kants deontologischer Moraltheorie als normativer Status bestimmt, der relational konstituiert ist, und eine Respektspflicht von Menschen einander gegenüber zum Ausdruck bringt. Die moralphilosophische Einsicht in eine unhintergehbare Achtung, die dem anderen Menschen geschuldet wird, muss sich jedoch auch auf rechtlicher Ebene manifestieren, um sozial, gesellschaftlich und politisch wirksam zu sein. Es ist damit die Frage aufgeworfen, wie weit Menschenwürde jenseits ihrer Verankerung in der Sphäre der Moral auch als *Rechtsbegriff* zu verstehen ist,¹⁰ um Relevanz für eine Theorie der Gerechtigkeit zu entfalten.

Zahlreiche rechtsphilosophische und verfassungsrechtliche Auslegungen und Diskussionen nehmen auf Menschenwürde als den »Grund« der Menschenrechte Bezug, wobei der genaue Zusammenhang divers und vielfach auch kontrovers bestimmt wird. In diesem Kapitel werde ich nach einer Klärung der Frage, was Menschenrechte überhaupt sind und inwiefern sie moralisch oder rechtlich zu verstehen sind, genauer auf den systematischen Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten eingehen.

7 Das heißt mitnichten, dass die Gleichheit der Menschenwürde rechtlich auch angemessen übersetzt wurde – so waren allen Menschenrechtserklärungen von Anfang an Ausschlüsse eingeschrieben, etwa von Frauen oder nicht-weißen Personen.

8 In einem juristischen Sinn sind nicht nur Menschen, sondern auch andere Rechtspersonen wie Unternehmen oder Religionsgemeinschaften Träger*innen von subjektiven Rechten.

9 Nach einer gängigen Auffassung »unterscheiden sich [Menschenrechte] von moralischen Rechten dadurch, dass sie Ansprüche sind, die sich nicht unmittelbar an einzelne Menschen richten, sondern zuvorderst an die herrschende öffentliche Ordnung.« (Menke und Pollmann 2007: 30) Menschenrechte werden aber auch als Rechte gedeutet, die Menschen *horizontal* gegeneinander haben (vgl. Koller 1999: 100). Vgl. zur Frage, ob Menschenrechte nur *vertikal* (gegenüber dem Staat) oder auch *horizontal* gelten ebenso: Forst 2018a: 248, Gilibert 2018: 7. Aus juristischer Perspektive wird die horizontale Geltung der Menschenrechte zwischen Bürger*innen über die »mittelbare Drittwirkung« eingefangen (vgl. Grabenwarter in Maunz/Dürig 2020: GG Art. 5 Abs. 1, Abs. 2, Rn. 106). Vgl. zu einem Vorschlag, wie Grundrechte in ihrer horizontalen Dimension als transsubjektive Rechte gedeutet werden können: Teubner 2018: 369. Von Grundrechten unterscheiden sich Menschenrechte, insofern jene für die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens gelten und in dessen Verfassung festgelegt sind, die Menschenrechte aber einen universalen Anspruch jenseits politischer Zugehörigkeit ausdrücken.

10 Vgl. Rothhaar 2015.

Ich argumentierte, dass Menschenwürde als *Rechtssubjektivität überhaupt zu verstehen ist*: Rechtssubjektivität bezieht sich darauf, ein Subjekt von Rechtsansprüchen zu sein und Anspruch auf grundlegende Menschenrechte zu haben. Außerdem vertrete ich die These, dass Kant zwar keinen Begriff der Menschenrechte im Sinn moralischer Rechte entwickelt, aber den Übergang von der Moral zum Recht durch eine grundlegende *Rechtspflicht* vermittelt, welche den Status der Rechtssubjektivität und damit einhergehende Anspruchsrechte überhaupt erst ermöglicht.

Menschenrechte zwischen Moral und Recht

Menschenrechte artikulieren den Gedanken, dass Menschen jenseits ihrer Zugehörigkeit zu politischen Gemeinschaften und ihres Status als Bürger*innen allein aufgrund ihres Menschseins grundlegende und unveräußerliche Rechte haben. Historisch markieren für die Forderung einer jeden politischen Zugehörigkeit vorgängige Rechte die Amerikanische und die Französische Revolution wegweisende Ereignisse. In der *Virginia Declaration of Rights* (1776) heißt es: »Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte, welche sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können.« (Art. 1)¹¹ Ähnlich formuliert die *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789) die »natürlichen, unveräußerlichen und heiligen Rechte der Menschen« (Präambel) und erklärt: »Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben es.« (Art. 1) Beide Deklarationen beziehen sich auf die politische Erfahrung von Willkürherrschaft und fehlender Mitbestimmung; demgegenüber fordern sie demokratische Beteiligungs- und grundlegende Freiheitsrechte, die die staatlichen Autoritäten binden und in ihrem Zugriff auf die/den Einzelne*n einschränken. Oft wird die Haitianische Revolution von 1791 aus der Geschichte der politischen Befreiungskämpfe des 18. Jahrhunderts herausgeschrieben. Doch auch hier wurden grundlegende Bürgerrechte gegen Unterdrückung und Willkürherrschaft – in diesem Fall gegen die französische Kolonialherrschaft – eingefordert. Die historische Unsichtbarmachung der Haitianischen Revolution und ihrer

¹¹ Im Original heißt es: »That all men are by nature equally free and independent and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity.«

rechtlichen Forderungen verdeutlicht die Leerstellen und Ausschlüsse der Amerikanischen und Französischen Revolution. Diese proklamierten zwar universale Menschenrechte, engten diese aber gleichzeitig auf bestimmte Personengruppen ein und beschnitten damit den Kreis derjenigen, die als Rechtsträger*innen galten. Im Fall der Amerikanischen Revolution waren Schwarze Menschen als Menschenrechtssubjekte ausgeschlossen, im Fall der Französischen Bürger- und Menschenrechtserklärung Frauen.¹² Die nationalstaatliche Begrenzung der Menschenrechte macht in beiden Fällen deutlich, wie partikular und exklusionistisch die Vorstellung universaler Menschenrechte von Anfang an immer auch war.

Die Universalität der Menschenrechte war historisch vor allem eine Forderung, die uneingelöst blieb. Diese Forderung der Menschenrechte bezieht sich auf eine »Gleichfreiheit« (*egaliberté*), wobei die Freiheit das Maß der Gleichheit sein müsse und umgekehrt (Balibar 2011: 289). Während für die *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* und die *Virginia Declaration of Rights* vor allem liberale Freiheitsrechte und politische Teilnahmerechte maßgeblich waren,¹³ wird noch eine dritte Klasse von Rechten den grundlegenden Menschenrechten zugerechnet, nämlich soziale Teilhaberechte, die historisch gesehen jedoch jünger sind.¹⁴

Wenn die Menschenrechte in diesen beiden Deklarationen wie auch in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* als angeboren bezeichnet werden, wird damit auf die Denktradition des *Naturrechts* verwiesen, wonach es ein *überpositives Recht* gibt, das jeder positiven Satzung in Verfassungen durch politische Gemeinschaften vorausgeht. Das Naturrecht ist *moralisch* imprägniert, indem angenommen wird, dass Menschenrechte eine Form

12 Auch die Haitianischen Bürgerrechte galten nur für Männer (vgl. Lorey 2020: 25).

13 Vgl. Jellinek 2011. Bei Jellinek tritt zu dieser Dreiteilung noch die vierte Kategorie der Pflichten von Bürger*innen hinzu.

14 Während die Freiheits- und Teilnahmerechte *negative Rechte* bezeichnen, welche die staatliche Autorität zur Unterlassung beziehungsweise zum Nicht-Eingreifen verpflichten, beziehen sich die sozialen Menschenrechte auf Ansprüche, die ein aktives Handeln des Staates erfordern – man denke an ein materielles Existenzminimum – und lassen sich deswegen als *positive Rechte* verstehen (Gosepath und Lohmann 1999: 14 f.). Der Dreiteilung der Menschenrechte in liberale Freiheitsrechte, politische Teilhaberechte und soziale Anspruchsrechte (vgl. etwa Marshall 2000: 51 ff.) steht eine etwas andere Einteilung in der internationalen Menschenrechtsdiskussion gegenüber, wo zwischen drei »Generationen« der Menschenrechte, nämlich erstens politischen und bürgerlichen Rechten, zweitens sozialen und materialen Rechten und drittens kollektiven Rechten unterschieden wird (vgl. Herdegen in Maunz/Dürig 2020: GG Art. 1, Abs. 2, Rn. 29).

von subjektiven Rechten bilden,¹⁵ die Menschen immer schon haben und die anders als juristische beziehungsweise legale Rechte (wie etwa die Bürgerrechte) nicht von der Zugehörigkeit zu einem Gemeinwesen und dessen Rechtssetzung abhängig sind.¹⁶

Hannah Arendt übt an solchen rein *moralisch* gedeuteten Menschenrechten scharfe Kritik, weil sie sich angesichts der Auflösung politischer Systeme im Nachgang des Ersten Weltkrieges und massiver Unrechtserfahrungen unter den totalitären Regimes von Nationalsozialismus und Stalinismus im 20. Jahrhundert als machtlos erwiesen hätten und die Schutzfunktion, die sie beanspruchten, nicht einlösen konnten. Exemplarisch sieht Arendt diese Machtlosigkeit naturrechtlich verstandener Menschenrechte durch das Phänomen der Staatenlosigkeit angezeigt. Im Fall von Menschen ohne Staatsbürgerschaft nämlich »haben sich die angeblich unabdingbaren und unverlierbaren Menschenrechte als undurchführbar und unerzwingbar erwiesen.« (Arendt 1949: 756)

Es klafft eine Lücke zwischen dem Anspruch der Menschenrechte als Rechte, die dem Menschen als solchem zukommen, und ihrer faktischen Gewährleistung. Diese Lücke manifestiert sich zum einen darin, dass historische Proklamationen von Menschen- und Bürgerrechten immer bestimmte Personengruppen ausschlossen und ihre Universalitätsforderung unterminierten. Zum anderen betrifft die Geltungslücke auch ihre politische Durchsetzungskraft und rechtliche Einklagbarkeit, wie Arendts Kritik deutlich macht. Denn sie richtet sich nicht gegen die Idee von Menschenrechten überhaupt, sondern ihre rein *moralische* Gestalt in Form von Deklarationen jenseits einer legalen Implementierung und politischen Sicherstellung, welche sie als das eine *Recht* darauf formuliert, juridisch garantierte *Rechte* zu haben (ebd. 760).

15 Subjektive Rechte unterscheiden sich als Anspruchsrechte von objektivem Recht als System gesetzter Rechte (vgl. Menke 2006: 3, 2018: 21). Subjektive Rechte sind ein wesentliches Kennzeichen des modernen Rechts im Vergleich zum traditionellen. Nach Christoph Menke differieren subjektive Rechte von Rechten im weiten Sinn durch ihr *Primat* vor der Verpflichtung (Menke 2009a: 94).

16 Christoph Menke und Arnd Pollmann gehen davon aus, dass die in der Französischen und Amerikanischen Revolution formulierten Menschenrechte sich jeweils nur auf die Bürgerrechte innerhalb der jeweiligen politischen Gemeinschaft beziehen (Menke und Pollmann 2007: 20). Rainer Forst interpretiert dagegen die Reichweite der revolutionären Menschenrechtsforderungen weiter (vgl. Forst 2018b).

Im Gegensatz zu Arendt geht Habermas davon aus, dass Menschenrechte *auch* eine moralische Komponente haben. Menschenrechte sind, so seine Meinung, *zwischen* Moral und Recht angesiedelt. Denn auch wenn sie positiviert sind, wohnt ihnen doch ein *moralischer* Gehalt inne. Die rechtlich-öffentliche Sphäre kann in ihrer Normativität demzufolge begründungstheoretisch nicht gänzlich vom Bereich der Moral abgelöst werden. Menschenrechte können nicht rein moralische Ansprüche sein, weil ihnen damit die politische Durchsetzungskraft und Möglichkeit der Sanktionierung bei Verstößen fehlen würde; sie können aber auch nicht in einem bloß juristischen Sinn verstanden werden, denn dann würde ihr Sinn als universal und kategorisch gültige Rechte in Widerspruch zu einer bloß partikularen legalen Verwirklichung geraten.¹⁷ Aufgrund dieses Doppelcharakters der Menschenrechte spricht Habermas von einem

»Janusgesicht, das gleichzeitig der Moral und dem Recht zugewandt ist.« Denn »[u]ngeachtet ihres ausschließlich moralischen Inhalts haben sie [die Menschenrechte] die Form positiver, strafbewehrter subjektiver Rechte, die dem Einzelnen Freiheitsspielräume und Ansprüche garantieren. [...] Die Menschenrechte umschreiben [...] genau den Teil einer aufgeklärten Moral, der ins Medium des zwingenden Rechts übersetzt und in der robusten Gestalt von effektiven Grundrechten politische Wirklichkeit werden kann.« (Habermas 2010: 348)

Die genaue Situierung von Menschenrechten zwischen Moral und Recht hängt auch davon ab, wie sie jenseits ihrer *Begründung* in ihrem *Gehalt* und ihrer *Reichweite* zu deuten sind.¹⁸ Reichen für ihre Wirksamkeit die UN-Menschenrechtspakte und ihre Einklagbarkeit etwa vor dem *Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte* aus (vgl. Menke und Pollmann 2007: 25 f.)? Oder zielen sie – im Sinne von Arendts »Recht auf Rechte« – nicht darauf, Mitglied in einem *politischen* Gemeinwesen zu sein, das die eigenen Menschenrechte auch tatsächlich schützt (vgl. ebd. 40)?

17 Pablo Gilibert hält diese Dichotomie für falsch und plädiert dafür, dass beide Bestimmungen als komplementär anzusehen sind (Gilibert 2018: 7). Vgl. zur Legalisierung als Partikularisierung Lohmann 1999: 91.

18 Vgl. Gilibert 2018: 11 ff. Seiner Ansicht nach stellen moralische Menschenrechte eine Orientierung für ihre Verrechtlichung bereit (ebd. 14). Forst geht von einer komplementären Relation zwischen moralischem und rechtlichem Gehalt der Menschenrechte aus (vgl. Forst 2016b).

Was sind Menschenrechte? Interessens-, Willens-, Rechtfertigungs- und Anerkennungstheorie

Mit der Frage nach dem Geltungsbereich der Menschenrechte ist diejenige nach ihrem Schutzcharakter verknüpft. Geht es um die Wahrung und Sicherung grundlegender menschlicher Interessen, wie dasjenige an körperlicher Unversehrtheit, an einem materiellen Minimum oder an politischer Mitbestimmung, wie die *Interessentheorie* der Rechte annimmt?¹⁹ Oder sind Menschenrechte als Ausdruck des Willens von Subjekten und ihrer selbstbestimmten Handlungsfähigkeit zu verstehen? Einen solchen inhaltlichen Zugschnitt von Rechten formuliert die *Willenstheorie*.²⁰ Ausgehend von der Kritik an beiden Theorien lässt sich ein rechtfertigungs- beziehungsweise anerkennungstheoretischer Deutungsansatz gewinnen, der eine dazu alternative Möglichkeit bietet, Menschenrechte zwischen Recht und Moral zu situieren.

Die Willenstheorie weist das Problem auf, dass sie ein selbstbestimmtes Subjekt voraussetzt, das aktiv seine Rechte einfordert, und deswegen an eine hohe kognitive Kompetenz gebunden ist.²¹ Hinsichtlich der Interessentheorie bleibt dagegen unklar, welche Interessen normativ gewichtig genug sind, um Rechte begründen zu können und ob das Fehlen oder Nicht-Vorhandensein bestimmter Interessen die betreffenden Subjekte auch als Rechtsträger*innen desavouiert. Einen zentralen Einwand gegen die Interessentheorie der Rechte, nämlich die Frage, wie aus menschlichen Interessen an Wohlergehen bindende Rechte beziehungsweise der deontologische Charakter von Verpflichtungen erwachsen können, formuliert John Tasioulas. Problematisch an einem interessenbasierten Rechtskonzept sei,²² so Tasioulas, dass der normative Charakter von Interessen sehr viel schwächer als derjenige von Rechten ist: Eine Rechtsverletzung stellt ein Vergehen dar, wohingegen das von einer Interessensverletzung nicht

19 Vgl. Raz 1988: 180 ff.

20 Vgl. Buchanan 1984.

21 Außerdem ist es konzeptuell schwierig, aus der Willenstheorie *unveräußerliche* Menschenrechte abzuleiten, da ein selbstbestimmtes Subjekt als Quelle von Rechten auch bestimmte Ansprüche gegenüber Anderen aufgeben könnte (vgl. Forst 2016a: 16). Dieses Problem stellt sich bezüglich der *Rechtsbegründung*. Dass ein Individuum, ein bestimmtes Recht, welches es hat, in Rechtsanwendungskontexten nicht einfordert, ist hingegen unproblematisch, denn damit gibt es dieses Recht nicht auf.

22 Vgl. Raz 1988: Kap. 7.

notwendigerweise behauptet werden kann. Während *moralischen* Rechten unmittelbare Pflichten entsprechen, korrespondieren Interessen keine direkten Verpflichtungen:

»Human interests – even our most urgent interests, such as the avoidance of imminent death – can be impaired or neglected in all sorts of ways without any wrong being committed, let alone one that has the character of a rights violation. Hence, the claims of interests in practical reason are more vulnerable to defeat than those of rights, since the latter inherently involve counterpart duties [...].« (Tasioulas 2015: 47)

Aus dem Argument, dass Rechte abwägungsresistenter als Interessen sind, leitet Tasioulas aber nicht die Konsequenz ab, dass Interessen bei der Rechtsbegründung gar keine Rolle spielen sollten. Solche Ansätze, die in einem strengen Sinn deontologisch sind, bezeichnet er als »foundationalist« (ebd. 46). Den Mittelweg, den Tasioulas stattdessen vorschlägt, ist durch die Annahme charakterisiert, dass die Begründung von Menschenrechten sowohl aus moralischen Quellen als auch aus dem Wert menschlicher Interessen schöpfen muss: »Human rights are grounded in the universal interests of human beings each and every one of whom possesses an equal moral status arising from their common humanity.« (Ebd. 50) Menschenrechte dürfen jedoch nicht ihrer normativen Grundstruktur nach mit Interessen gleichgesetzt werden, vielmehr nimmt Tasioulas einen »Filter« an, den Interessen passieren müssen, um in Rechte übersetzt werden zu können: Ein Interesse muss gewichtig genug sein, damit es gerechtfertigt ist, Anderen eine korrespondierende Pflicht aufzuerlegen (ebd. 50).²³

Angesichts der Betonung des moralischen Status der Menschenwürde im Rahmen von Tasioulas' Menschenrechtsbegründung ist fraglich, ob eine derart starke Rolle der Interessen bei der Rechtfertigung von Rechten nicht argumentativ überflüssig ist. Es ist unklar, ob Interessen hinreichend objektivierbar sind, um in universale Rechte Eingang zu finden; außerdem bleibt

23 Hinzu kommen weitere Kriterien: es muss um basale Interessen wie Gesundheit oder Autonomie gehen, das jeweilige Interesse muss für jeden einzelnen Menschen lediglich aufgrund seines Menschseins hinreichendes Gewicht besitzen und die korrespondierenden Pflichten müssen unter den gegebenen historischen Umständen umsetzbar sein (Tasioulas 2015: 50 f.). Diese Kriterien sollen eine offene und einigermaßen flexible Liste an Menschenrechten ermöglichen. Sie allein reichen jedoch nicht aus; die auf diese Weise gerechtfertigte Übersetzung von Interessen in Rechte ist nur unter Berücksichtigung des gleichen moralischen Status von Menschen, ihrer Menschenwürde, denkbar und sinnvoll.

unbestimmt, wann ein Interesse normativ relevant genug ist, um Grund eines Rechts zu werden.

Konsequenter als Tasioulas ist Rainer Forst in seiner Kritik an der Interessenstheorie der Rechte. Auch er kritisiert, dass nicht klar wird, wann ein Interesse normativ gewichtig genug ist, um tatsächlich ein Recht begründen zu können (Forst 2016a: 15). Als grundlegend für die Konstitution von Rechten nimmt er vielmehr einen diskursiven Rechtfertigungsprozess an, in dem die Betroffenen selbst aushandeln, welche Rechte notwendig sind, um ihren Status als gleiche und freie Autoritäten zu sichern:

»[T]he normativity of these rights does not rest on some prior account of values or interests, but resides instead in their justifiability between equals who invest their justificatory power in these rights by recognizing them to be non-rejectable, given these persons' moral status as equals.« (Ebd. 15)

Beide Ansätze sind nicht alternativlos. Gegen eine Interessens- und eine Willenstheorie der Rechte verteidigt Forst eine dritte Möglichkeit, eine *Rechtfertigungstheorie*, nach der Menschenrechte wesentlich als moralisch und politisch imprägnierte Rechte zu verstehen sind, die einerseits *moralisch reziprok gerechtfertigt* sind und andererseits den *aktiven* Status von politisch, rechtlich und sozial gleichen Autoritäten ausdrücken, der wesentlich mit dem Schutz vor willkürlicher Beherrschung verbunden ist (ebd.).²⁴ Der Kerngehalt der Menschenrechte liegt Forsts rechtfertigungsbasiertem Verständnis nach im *prozeduralen* Charakter eines reziproken Aushandlungsprozesses zwischen moralisch Gleichen, die sich wechselseitig als Träger*innen grundlegender Rechte anerkennen: Neben der Interessensstheorie, welche Menschen in erster Linie als *passive* Bedürftige konzipiert (vgl. Forst 2018a: 242), ist mit diesem *Rechtfertigungsansatz* auch die Willenstheorie zurückgewiesen, da jene nur die Souveränität des Subjekts im Blick hat, und den relationalen Charakter der Rechte vernachlässigt (vgl. Forst 2016a: 16).²⁵

Doch auch Forsts eigene Argumentation setzt ein anspruchsvolles Verständnis der Menschenrechte voraus und wirft die Frage nach ihrer *Inklusivität* auf: Das Rechtfertigungsgeschehen der Aushandlung von Menschenrechten mittels der Kriterien von reziproker und allgemeiner Begründbarkeit für moralisch Gleiche verlangt als diskursiver Prozess von den Betei-

²⁴ Vgl. auch Forst 2018a: 242 f.

²⁵ Vgl. zur Abgrenzung von der Willenstheorie Forst 2016a: 16.

lichten hohe rationale und kognitive Fähigkeiten. Forst widmet sich deshalb explizit der Frage, inwiefern auch diejenigen Menschen Träger*innen von Menschenrechten sein können, die bestimmte Rechtfertigungsfähigkeiten nicht mitbringen: »[T]he thesis that human beings have a basic ›interest‹ in being respected as equal justificatory authorities is not required for the deontological account that I am presenting [...]. We owe that kind of respect to everyone, including those who express no interest in it (for whatever reason).« (Forst 2016a: 15) Deswegen argumentiert Forst mit Kants noumenaler Bestimmung des Menschen als moralische Autorität:

»The right to justification, as any truly Kantian account free from empiricist reductionist readings acknowledges, is not grounded on the actual capacity to produce and use justifications but on a moral (or, in Kantian language, noumenal) characteristic of human beings (or what Kant calls ›human nature‹) as justificatory beings who are owed the duty of justification even though they may not be able to exercise their corresponding right. [...] Human beings who are not yet, or are no longer, in possession of their rational powers of justification are equally to be respected as justificatory equals, so that one ought to treat them on the basis of reasons that are justifiable to them given our best accounts of their justifiable interests and needs.« (ebd. 17)

Der Grundgedanke dieser diskurstheoretischen Rechtfertigungstheorie der Menschenrechte ist somit: Den Menschenrechten liegt *ein* fundamentales moralisches Recht zugrunde, welches Forst als dasjenige auf Rechtfertigung versteht. Dieses grundlegende Recht muss in Rechte ausformuliert werden »that express adequate forms of mutual respect the violation of which cannot be properly justified between free and equal persons.« (Forst 2010: 712)²⁶

Dieses diskurs- beziehungsweise rechtfertigungsorientierte Verständnis der Menschenrechte lässt sich als Unterform einer *anerkennungstheoretischen* Begründung²⁷ der Menschenrechte verstehen. Eine solche setzt beim gleichen moralischen Status von Menschen an, der durch Rechte entfaltet und geschützt werden muss. Die anerkennungstheoretische Deutung formuliert die Idee, dass universale, kategorische und egalitäre Menschenrechte auf eine wechselseitige *Anerkennung* von Menschen als Träger*innen dieser Rech-

26 Forst versteht seinen Ansatz deswegen als reflexiv, weil in der Aushandlung der jeweiligen Menschenrechte stets das Kriterium ihrer Rechtfertigbarkeit vor allen Menschen als gleichen und freien Autoritäten mitgedacht werden muss (vgl. Forst 2010: 722).

27 Ich übernehme diese Bezeichnung von Menke und Pollmann; jedoch teile ich die strikte Abgrenzung von vernunftrechtlichen Begründungen der Menschenrechte nicht, sondern gehe davon aus, dass anerkennungstheoretische Ansätze diese auch einbeziehen können (vgl. Menke und Pollmann 2007: 58 ff.).

te angewiesen sind. Dieses Verständnis ist kein naturalistisches, da Menschenrechte nicht als natürlich vorhanden oder angeboren verstanden werden, sondern die wechselseitige Gewährleistung für ihre Geltung konstitutiv ist, was für die Begründung eine *moralimmanente* Perspektive erfordert. Christoph Menke und Arnd Pollmann formulieren die anerkennungstheoretische Deutung der Geltung der Menschenrechte als »Fähigkeit und Bereitschaft, jeden Menschen als einen anerkennungswürdigen Einzelnen zu sehen«, worin sie einen »gewissermaßen letzte[n] Grund« erkennen: »Wer diese Fähigkeit nicht hat und diese Bereitschaft nicht teilt, kann nicht von außen [...] von ihrer Richtigkeit überzeugt werden.« (Menke und Pollmann 2007: 60)

Mit der *moralimmanenten* Begründungsstruktur ist gemeint, dass es keinen tieferen Grund für die wechselseitige Annahme und Achtung grundlegender Rechte mehr gibt als die Einsicht in die Verpflichtung gegenüber dem anderen Menschen. Diese Begründungsstruktur lässt sich als Einsicht darin verstehen, dass es keine *neutrale* Begründung der Menschenrechte geben kann, also eine Begründung, welche die normative Orientierung an Menschenrechten nochmals aus Fähigkeiten oder Einsichten abzuleiten versucht, die selbst nicht normativer Art sind (ebd. 59). Ein Beispiel für eine solche neutrale Rechtfertigung der Menschenrechte wäre etwa die *Interessentheorie*, welche Rechte aus ihrer Schutzfunktion für menschliches Wohlergehen gewinnt.

Der Gedanke einer *moralimmanenten* Rechtfertigung von Menschenrechten wird in unterschiedliche Deutungsrichtungen expliziert. Erstens als »*Erfahrung normativer Verbindlichkeit überhaupt*, die das nicht weiter hintergehbare Grunddatum von Moral und Recht darstellt« (Bielefeldt 2011: 55), zweitens als *moralische Intuition* der gleichen Achtung aller, welche die Voraussetzung der juristischen Formulierung von Menschenrechten bildet (vgl. Lohmann 1999: 74) und drittens als kategoriale Setzung, welche nicht weiter begründet werden kann. Den verschiedenen Versuchen einer anerkennungstheoretischen Deutung der Rechtfertigung der Menschenrechte ist aber gemeinsam, dass keine *heteronomen* (das heißt hier außermoralischen) Begründungselemente im Spiel sind, welche die Unbedingtheit ihrer Geltung unterwandern würden. Solche heteronomen Bestandteile einer Theorie der Menschenrechte könnten etwa der Verweis auf bestimmte Fähigkeiten zur Kooperation²⁸ oder zur Selbstbestimmung sein (ebd. 85),

²⁸ Vgl. Tugendhat 1993: 336, 373.

welche die Universalität der Menschenrechte unterminieren, indem sie bestimmte Menschen aufgrund zu voraussetzungsreicher Kriterien aus dem Kreis der Menschenrechtssubjekte ausschließen.

Umgekehrt führt die Annahme einer größtmöglichen Inklusivität der Anerkennungstheoretischen Deutung der Menschenrechte²⁹ auch zwei Probleme mit sich: Zum einen muss begründet werden, warum die wechselseitige Zuerkennung von Menschenrechten nicht einfach willkürlich ist; zum anderen wirft eine moralische Rechtfertigung von Menschenrechten die Frage auf, inwiefern diese dann als explizit juridische Rechte Geltung erlangen. Diese beiden kritischen Rückfragen an eine Anerkennungstheoretische Deutung von Menschenrechten stehen in einem internen Verweisungszusammenhang: Die Skepsis gegenüber einer moralischen Deutung der Menschenrechte entspringt neben der Sorge über den dialektischen und möglicherweise ideologischen Charakter rein moralisch verfasster Rechte, wie er bei Arendt deutlich wird,³⁰ auch der Überzeugung, dass allein legal implementierte Rechte faktisch tatsächlich durchsetzbar sind.³¹ Habermas betont deswegen das notwendige Ergänzungsverhältnis von autonomer Moral und positivem Recht:

29 Damit ist auch dem Vorwurf begegnet, bei Menschenrechten handle es sich um eine spezifisch westlich imprägnierte Idee (vgl. Forst 2010: 720).

30 »Die juristische Positivierung hat ganz wesentlich auch den Sinn, dafür zu sorgen, dass der emanzipatorische Gehalt der Menschenrechte nicht in vormundschafliche Befreiungsideologien entgleitet.« (Bielefeldt 2011: 137) Eine mögliche missbräuchliche Besetzung rein moralisch verstandener (Menschen-)rechte macht eine Trennung von Recht und Moral zentral: »Eine Moral, die keinen Sinn für die Eigenstruktur des Rechts hat, wird sehr schnell übergriffig und damit autoritär, und zwar auch dann, wenn sie ihrem Selbstverständnis nach »emanzipatorisch« ausgerichtet ist.« (Ebd. 138)

31 Bereits auf einzelstaatlicher Ebene erweist sich dies oft als Problem, wenn Staaten nicht gewillt sind, die Grund- und Menschenrechte ihrer Bürger*innen zu schützen. Verschärft stellt sich die Frage nach dem Schutzcharakter der Menschenrechte auf supra- und transnationaler Ebene, wo es zwar Institutionen wie den Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte, den Internationalen Strafgerichtshof und die Möglichkeit für Beschwerdeverfahren bei den Vereinten Nationen gibt, die Exekutivgewalt zur tatsächlichen Durchsetzung von Sanktionen aber oft nicht gegeben ist oder bei den Einzelstaaten verbleibt. Verschärft wird hier das Problem sichtbar, das Arendt anspricht, nämlich dass Menschenrechte davon abhängig sind, Staatsbürger*in eines Staates zu sein, der diese auch tatsächlich effektiv schützt (vgl. Arendt 1949). In der gegenwärtigen globalen Welt gehen Menschenrechtsgefährdungen jedoch nicht allein von Staaten aus, sondern auch von anderen internationalen Akteur*innen wie terroristischen Gruppierungen, Unternehmen oder anderen Organisationen, sodass zu fragen ist, ob die Schutzmechanismen dementsprechend nicht auch »horizontaler« gedacht werden müssen (vgl. dazu Fischer-Lescano 2017: 491).

»Moralische und juristische Fragen beziehen sich gewiss auf dieselben Probleme [...]. Aber sie beziehen sich auf dieselben Probleme in je verschiedener Weise. Trotz des gemeinsamen Bezugspunktes unterscheiden sich Moral und Recht prima facie dadurch, daß die posttraditionale Moral nur eine Form des kulturellen Wissens darstellt, während das Recht zugleich auf der institutionellen Ebene *Verbindlichkeit* gewinnt.« (Habermas 1992: 137; Hervorh. R.S.)

Das Argument, wonach allein juridisch kodifizierte Rechte zwangsbewehrt sind und sich grundlegend von rein moralischen Rechten unterscheiden, gilt auch dann, wenn statt einer »posttraditionalen Moral« ein substanzielleres Moralverständnis, wie etwa im Sinn der kantischen Vernunftmoral unterstellt wird. Denn moralisch und vernünftig zwingende Gründe für die Respektierung einer/eines jeden Anderen verpflichten auf eine andere Weise als positiv gesetztes Recht oder subjektive Rechte. Deshalb können die Menschenrechte, wenn sie die/den Einzelne*n wirksam schützen sollen, nicht rein moralisch verstanden werden, sondern müssen eine rechtliche Form annehmen: Menschenrechte haben einen moralischen *Inhalt*, aber die »Form positiver, strafbewehrter subjektiver Rechte, die dem Einzelnen Freiheitsspielräume und Ansprüche garantieren.« (Habermas 2010: 348) Damit sind sie ihrem Geltungsgrund nach moralisch, ihrer Form nach aber juridisch zu verstehen. Sie weisen einen doppelten Charakter auf und reichen sowohl in die Sphäre der Moral, als auch in diejenige des Rechts hinein.³²

Menschenrechte als Grenzphänomen zwischen den Sphären des Moralischen und Rechtlichen unterliegen durch diese Zwitterhaftigkeit ihrer Bestimmung einer grundlegenden Spannung: Sie sollen dem Gehalt der Menschenwürde – die Achtung eines/einer Jeden als gleiche moralische Autorität – eine verbindliche Gestalt in Form von Rechten verleihen. Damit gewinnt die moralische Respektspflicht zwischen Menschen eine Institutionalisierung und formalisierte Geltung. Doch durch die Verrechtlichung wird die moralische Pflicht zur Achtung der/des Anderen auch freigesetzt – dadurch entfaltet der Doppelcharakter der Menschenrechte zwischen Moral und Recht eine Kehrseite: Wenn der andere Mensch Rechte hat, die er gegen mich geltend machen kann, stellt das an mich lediglich die *negative* Pflicht

32 Habermas spricht in diesem Zusammenhang davon, dass »dem positiven Recht [...] über die Legitimitätskomponente der Rechtsgeltung, ein Bezug zur Moral eingeschrieben [bleibt].« (Habermas 1992: 137) Die funktional verstandene Trennung zwischen Recht und Moral setzt dennoch einen moralischen Sinngehalt des Rechts voraus, insofern sich »das Recht Quellen der Legitimation erschließen muß, über die es nicht verfügen kann.« (Habermas 1992: 165)

zur Nichtverletzung seiner Rechte und suspendiert die ursprüngliche *positive* moralische Respektspflicht.³³ Doch diese rechtskritische Diagnose ist einseitig, da die negative Rechtspflicht selbst moralischen Ursprungs ist.

Durch die spannungsvolle Standortbestimmung der Menschenrechte als grundlegender subjektiver Rechte zwischen Moral und Recht wird die zentrale Frage aufgeworfen, welcher systematische Zusammenhang zwischen dem Begriff Menschenwürde als *moralischem* Status und den Menschenrechten als *Anspruchsrechten*, die nicht rein moralisch bestimmt sein können, sondern in legale Form gegossen werden müssen, besteht.

Der systematische Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten

Da der Status jedes Menschen als gleiche normative Autorität im Zentrum vieler Theorien der Menschenrechte steht, führt die Kontroverse um eine angemessene Bestimmung des Gehalts der Menschenrechte zurück zur Frage nach dem Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten.

Christopher McCrudden stellt in seiner Auseinandersetzung mit der Bedeutung von Menschenwürde in der Rechtsauslegung die Frage, welche Rolle diese im Hinblick auf die Begründung und Umsetzung der Menschenrechte einnimmt: »Can [dignity] be a basis for human rights, a right in itself, or is it simply a synonym for human rights? In particular, what role does the concept of dignity play in the context of human rights adjudication?« (McCrudden 2008: 656) Er äußert den Verdacht, dass der Begriff der Menschenwürde im Kontext von Menschenrechtserklärungen und einer juristischen Operationalisierung von Menschenrechten die Funktion eines »placeholders« erfülle, um eine fehlende Theorie der Menschenrechte zu kaschieren (McCrudden 2008: 678). Diese kritische Intervention erinnert an Theodor Heuss' Diktum von der Menschenwürde als »nicht interpretierte These«. ³⁴ Menschenwürde wird demgemäß auch als »buck-passing concept« ge- deutet (den Hartogh 2014: 203): Begründungen der Menschenrechte bezie-

33 Menke analysiert diese »Ermächtigung« des/der Einzelnen zum egoistischen (unpolitischen) Menschen durch die moderne Gestalt der Rechte in *Kritik der Rechte* (2018) und formuliert als Kehrseite des Schutzcharakters subjektiver Rechte das Recht auf Nichtteilnahme (vgl. Menke 2018: 354).

34 Christopher Goos weist darauf hin, dass sich Heuss' Diktum von der »nicht interpretierten These« auf die *Begründung*, nicht aber die *Bedeutung* der Menschenwürde beziehe (Goos 2009: 218).

hen sich demnach auf dieses Konzept, um eine fehlende Rechtfertigung zu ersetzen. Die Deutung von Menschenwürde als unbestimmter und schillernder Begriff, der begründungstheoretische Leerstellen zu verdecken vermag, hat den Vorteil, ihn für verschiedene weltanschauliche und kulturelle Prägungen offen zu halten. Dennoch ist es aus theoretischer und philosophischer Perspektive höchst unbefriedigend, einem moralischen und rechtlichen Grundbegriff die Semantik der Unbestimmtheit zuzuschreiben.

Andere skeptische Positionen gehen deswegen in ihrer Kritik auch nicht von der Underdeterminiertheit des Menschenwürdebegriffs aus, sondern bezweifeln, dass er zu einer Begründung der Menschenrechte erforderlich sei. Allen Buchanan etwa ist der Ansicht, dass der gleiche grundlegende Status von Menschen als Subjekte von Menschenrechten auch ohne Bezugnahme auf den Menschenwürdebegriff verteidigt werden könne (Buchanan 2013: 98),³⁵ James Griffin erwägt die Möglichkeit, dass Menschenwürde nur aus dem Haben von Menschenrechten heraus verständlich werde (Griffin 2013: 66), und Andrea Sangiovanni schließlich erachtet eine Bezugnahme auf Menschenwürde für das Verständnis von Menschenrechten als systematisch überflüssig (Sangiovanni 2017: 254).

Ich argumentiere in diesem Kapitel dafür, dass Menschenwürde ihrem *rechtlichen* Sinn nach als Status der Rechtssubjektivität zu verstehen ist, als Recht darauf, überhaupt fundamentale Rechte beanspruchen zu können. Demgemäß bildet Menschenwürde weder einen unbestimmten Platzhalter in einer Theorie der Menschenrechte noch ist sie für die Begründung von Menschenrechten verzichtbar. Vielmehr gibt sie an, was es überhaupt bedeutet, Träger*in von Menschenrechten zu sein. Um den systematischen Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten besser zu verstehen, skizziere ich zunächst verschiedene theoretische Ansätze ihrer konzeptuellen Verbindung, nämlich

- Menschenwürde als Ableitungsgrund der Menschenrechte
- Menschenwürde als einzelnes Menschenrecht
- Menschenwürde als Gehalt zentraler Grundrechte (ensembletheoretische Deutung)
- Menschenwürde als »Worumwillen« der Menschenrechte, als durch die Menschenrechte zu schützendes Gut

³⁵ Buchanan hält dennoch am Menschenwürdebegriff fest, da sich sein semantischer Gehalt nicht in demjenigen des »basic moral status« erschöpfe (vgl. Buchanan 2013: 99 ff.).

- Menschenwürde als Fähigkeit, Rechte geltend zu machen
- Menschenwürde als Rechtssubjektivität, als Recht, Rechte zu haben

Ich werde die einzelnen Positionen kurz in ihren Grundzügen darstellen und die relevanten Kernprobleme herausarbeiten, um dann zu argumentieren, dass die sinnvollste Konzeptualisierung Menschenwürde als *Status* der *Rechtssubjektivität* deutet. Damit ist das grundlegende Recht darauf ausgedrückt, überhaupt subjektive Rechte zu haben.

Menschenwürde als Ableitungsgrund der Menschenrechte

Menschenwürde als Grund der Menschenrechte zu verstehen, beziehungsweise Menschenrechte als aus der Menschenwürde abgeleitet zu beschreiben, bringt die Idee zum Ausdruck, die Menschenwürde sei »normative Quelle« der Menschenrechte (Habermas 2010: 345).³⁶ Menschen verfügen dieser Interpretation gemäß über grundlegende Rechte, *weil* sie eine inhärente Würde besitzen oder den moralisch bedeutsamen Status der Menschenwürde innehaben. Pablo Gilibert deutet diese Beziehung nicht im strengen Sinn einer logischen Ableitung; vielmehr soll der normative Status der Menschenwürde darüber Aufschluss geben, *welche* relevanten Ansprüche und Pflichten des Respekts und der Achtung mit ihm intrinsisch verknüpft sind, die dann in Form von Menschenrechten normiert werden (vgl. Gilibert 2018: 125). *Ableitung* meint so etwas wie *Explikation*: »There is a sense in which having dignity already involves having rights.« (Ebd. 125) Bei Marcus Düwell bezeichnet Menschenwürde als Wert eines selbstbestimmten Lebens den »einigenden normativen Grund« der Menschenrechte, der für die Entfaltung einer Liste an Menschenrechte Orientierung bietet (Düwell 2010: 75 f.). Auch Alan Gewirth spricht von einem Ableitungsverhältnis zwischen Menschenwürde und Menschenrechten, wobei er die Menschenwürde in der Handlungsfähigkeit des Menschen und einer damit einhergehenden normativen Besetzung von Handlungszwecken verankert sieht. Ähnlich wie Gewirth bewertet James Griffin den Ableitungszusammenhang zwischen Würde und Rechten: Der Mensch hat als normativer Akteur den Status der

³⁶ Jeremy Waldron analysiert die Redeweise von einer »Grundlegung« der Menschenwürde durch die Menschenrechte und zeigt auf, dass sich dahinter ganz verschiedene Vorstellungen verbergen und dass der Relationsterminus »foundation« ungenauerweise auch verwendet wird, um zum Ausdruck zu bringen, dass Menschenwürde bestimmte Menschenrechte umfasst (vgl. Waldron 2013).

Würde inne und *deshalb* kommen ihm grundlegende Rechte zu. Anders als Gilibert meint er jedoch kein Explikationsverhältnis, sondern den *Schutz* dieses Status durch die Menschenrechte: »Human rights can then be seen as protections of our human standing or, as I shall put it, our personhood.« (Griffin 2013: 33) Dem Begriff der Menschenwürde steht Griffin eher skeptisch gegenüber und spricht stattdessen spezifischer von normativer Handlungsfähigkeit:³⁷ »To adopt the personhood account of human rights is to adopt normative agency as the interpretation of ›the dignity of the human person‹ when that phrase is used of the ground of human rights.« (Ebd. 152)

Andere Positionen zum Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten sind komplexer und gehen von einem ganz spezifisch zugeschnittenen Ableitungsverhältnis aus. Tasoulas vertritt die Ansicht, dass die Menschenrechte sowohl in der menschlichen Würde verankert sind als auch dazu dienen, menschliche Interessen zu schützen – womit er an die oben skizzierte *Interessentheorie* der Rechte anknüpft: »[H]uman dignity by itself cannot generate anything like the familiar schedule of human rights. Instead, it characteristically operates in intimate union with universal interests in grounding human rights norms.« (Tasioulas 2013: 304 f.)³⁸ Problematisch an einer interessensbasierten Rechtsbegründung wie derjenigen von Tasioulas ist zweierlei: Zum einen haben nicht alle Menschen faktisch dieselben grundlegenden Interessen, sie müssten ihnen vielmehr kontrafaktisch zugeschrieben werden; zum anderen kann eine Interessentheorie nicht begründen, wann Interessen normativ gewichtig genug sind, um die Form von Anspruchsrechten anzunehmen.

Doch auch bereits die Ableitungsrelation von Menschenwürde als *Basis* der Menschenrechte wirft Schwierigkeiten auf: Bei einem solchen derivativen Verhältnis müsste geklärt werden, welche Menschenrechte genau aus dem Wert oder Status der Menschenwürde folgen, das heißt die Menschenwürde müsste schon den normativen Kern aller Menschenrechte in sich beinhalten. Die Menschenrechte bilden aber keine ein für alle Mal abgeschlossene Liste, sondern unterliegen auch Veränderungen relevanter Schutzbereiche – man denke etwa an die Digitalisierung und das damit virulent wer-

³⁷ Vgl. auch: Griffin 2013: 21.

³⁸ Tasioulas betont in diesem Zusammenhang, dass die normative Bedeutung der Menschenwürde nicht in den Menschenrechten aufgehe, sondern auch in Kontexten relevant ist, in denen es nicht um Menschenrechte geht. Als Beispiel dafür führt er die Schändung von Gräbern an (Tasioulas 2013: 308).

dende Recht auf informationelle Selbstbestimmung. Nimmt man außerdem die *politische* Dimension der Menschenrechte ernst, muss die genaue Ausformulierung in konkrete Rechte in diskursiven demokratischen Verfahren immer wieder verhandelt werden, weshalb die Annahme einer einfachen Ableitungsrelation von der Menschenwürde auf einen Katalog der Menschenrechte nicht trägt.

Menschenwürde als einzelnes Menschenrecht

Eine andere Deutungshypothese lautet, dass die menschliche Würde den Gehalt eines einzelnen Menschenrechts bildet,³⁹ etwa des Menschenrechts auf würdevolle Behandlung. Julian Nida-Rümelin vertritt die These, die menschliche Würde sei als ein eigenes Menschenrecht zu verstehen, weil dies erlaube »den Katalog der Menschenrechte um das Recht, nicht gedemütigt zu werden, zu ergänzen, ohne dass damit die Reduzierbarkeit aller übrigen Menschenrechte auf dieses eine des Menschenwürdeschutzes behauptet würde.« (Nida-Rümelin 2012: 141) Ein Recht auf Nicht-Demütigung stellt bereits eine sehr konkrete Ausgestaltung des Rechts auf Würde dar; andere Autor*innen bleiben bezüglich der genauen inhaltlichen Füllung dieses Rechts unbestimmter und sprechen, wie Michael Rosen,⁴⁰ von einem »Recht auf Respekt der Würde«: »[T]he right to have one's dignity respected is one particular right – albeit a very important one – rather than something that acts as the foundation for rights in general.« (Rosen 2012: 62) Auch innerhalb der Rechtswissenschaft wird diese Position vertreten: So plädiert Manfred Baldus dafür, die Menschenwürde als abwägungsfähiges Recht neben anderen Grundrechten anzusehen (Baldus 2011: 548).

Diese spezifisch-rechtliche Deutung der Menschenwürde wird insbesondere in Deutschland häufig der Rechtsauslegung zugrunde gelegt.⁴¹ Die oft zitierte »Objektformel« des Verfassungsrechtlers Günter Dürig

39 Vgl. McCrudden 2008: 681. Im deutschen Kontext wurde diese These prominent von Matthias Herdegen vertreten, der sich damit gegen Dürigs Interpretation von Art. 1 Abs. 1 GG stellte (vgl. dazu Böckenförde 2004).

40 Rosen vertritt diese Position nicht explizit, sondern schildert sie als eine Möglichkeit neben anderen.

41 Die entgegengesetzte rechtswissenschaftliche Position deutet Menschenwürde nicht als Einzelgrundrecht, sondern als *Prinzip* der Grund- und Menschenrechte beziehungsweise als *Prinzip* der Verfassung (vgl. zu dieser Debatte ausführlich Rothhaar 2015: Kap. 2). Vgl. Lembcke 2009: 258 f., Rixen 2006: 340, von Bernstorff 2008: 28.

entspricht diesem Verständnis, da er eine Menschenwürdeverletzung als Verstoß gegen ein *Recht auf Nicht-Instrumentalisierung* ansieht.⁴² Zwar hält Dürig es nicht für notwendig, eigens ein Recht auf Würde zu formulieren, da »kein Fall denkbar [sei], in dem ein staatlicher Angriff auf die Menschenwürde nicht bereits durch ein spezielles Grundrecht (und sei es auch nur durch die allgemeinen Rechte der Freiheit und Gleichheit) aufgefangen würde.« (Dürig 1956: 122) Doch in systematischer Hinsicht nimmt er genau ein solches Recht auf Nicht-Verdinglichung an, wenn er die Verletzung der Menschenwürde so beschreibt:

»Die Menschenwürde als solche ist getroffen, wenn der konkrete Mensch zum Objekt, zu einem bloßen Mittel, zur vertretbaren Größe herabgewürdigt wird [...]. Es geht um die Degradierung des Menschen zum Ding, das total »erfaßt«, »abgeschossen«, »registriert«, »im Gehirn gewaschen«, »ersetzt«, »eingesetzt« und »ausgesetzt« [...] werden kann.« (Ebd. 127)⁴³

In der Rechtsprechung gibt es Fälle, die eine Interpretation der Menschenwürde im Sinn eines Einzelgrundrechts nahelegen. Im Fall einer Entscheidung des Bundesverwaltungsgerichts zu »Peep-Shows« wurden diese unter Rekurs auf Art. 1. Abs. 1 des Grundgesetzes für rechtswidrig erklärt; interessant ist dabei die Auslegung des Menschenwürdegrundsatzes des Grundgesetzes: »Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes schützt den personalen Eigenwert des Menschen. Die Menschenwürde ist verletzt, wenn die einzelne Person zum Objekt herabgewürdigt wird [...]. Bei der Peep-Show [wird] der auftretenden Frau eine entwürdigende objekthafte Rolle zugewiesen.« Diese entwürdigende Rolle manifestiere sich in der »durch die Art der Bezahlung vermittelte Atmosphäre eines mechanisierten und automatisierten Geschäftsvorganges; bei dem der Anblick der nackten Frau wie die Ware eines Automaten durch Münzeinwurf verkauft und [...] gekauft wird.« (BVerwGE 64, 274, 10–11 [1981])

Die Urteilsbegründung ist durch ein Menschenwürdeverständnis geprägt, das ein Recht auf würdevolle Behandlung, das heißt negativ for-

42 Damit ist eine Deutung der Menschenwürde vom Verletzungstatbestand her bezeichnet (Goos 2009: 29).

43 Vgl. Rothhaars Interpretation von Dürig: »Nach der hier vorgeschlagenen Einteilung würde es sich bei der Objektformel und vergleichbaren Ansätzen [...] um eine spezifisch-rechtliche Lesart handeln, weil und insofern die Menschenwürdegarantie hier erst dann als »verletzt« gilt, wenn zur Verletzung eines Grundrechts noch ein Tatbestandsmerkmal hinzutritt, das im Tatbestand der Verletzung des Grundrechts selbst nicht enthalten ist.« (Rothhaar 2015: 38)

muliert auf Nicht-Objektifizierung oder Nicht-Verdinglichung nahelegt. Christoph Möllers macht darauf aufmerksam, dass mit der juristischen Interpretation der Menschenwürde als eines *einzelnen Grundrechts* aber eine begriffliche Ambivalenz geschaffen werde: Zum einen werde die Berufung auf die Menschenwürde damit zum Instrument, um Einzelfälle zu lösen (indem die Verletzung der Menschenwürde als Selbstachtung einen eigenen Tatbestand ausmacht); zum anderen solle aber trotzdem die Funktion der Menschenwürde als *Prinzip* der Grundrechte gewahrt werden (vgl. Möllers 2013). Wenn jedoch die Menschenwürde als ein *spezielles Grundrecht* auf Nicht-Demütigung aufgefasst wird, kann sie zumindest in dieser Form nicht gleichzeitig auch das übergeordnete Prinzip der Menschenrechte sein. Das ausschließliche Verständnis von Menschenwürde als Einzelgrundrecht ist damit reduktiv. Verwiesen ist dabei aber auf eine verwandte Auslegung des Verhältnisses von Menschenwürde und Grund-/Menschenrechten, nämlich die sogenannte »ensembletheoretische Deutung«, wonach Menschenwürde den Gehalt zentraler Grundrechte im Plural umschreibt.

Menschenwürde als Gehalt zentraler Grundrechte (ensembletheoretische Deutung)

Menschenwürde als den Grundgehalt zentraler Menschen- und Grundrechte aufzufassen bedeutet, dass allen basalen Grundrechten ein »Würdekern« zukommt:⁴⁴

Es »soll ein ›Kern‹, ein [...] ›Würdegehalt‹ der Grundrechtsgarantien der Abwägung entzogen, also absolut garantiert sein. Wird ein Grundrecht in modaler Hinsicht auf entwürdigende Weise verletzt oder dem Grundrechtsträger eine elementare Bedingung seiner Existenz oder Entfaltung verwehrt, greift die kategorische Schranke des Art. 1 Abs. 1 GG ein.« (Gutmann 2014: 5 f.)

Eric Hilgendorf vertritt explizit eine ensembletheoretische Deutung der Menschenwürde.⁴⁵ Um genauer zu bestimmen, was die Menschenwürde, beziehungsweise in seiner Interpretation den »Eigenwert« des Menschen ausmacht, ist es »am zweckmäßigsten, den Begriff durch ein Ensemble von subjektiven Rechten zu erläutern.« (Hilgendorf 1999: 147) Sieben zentrale Rechte machen seiner Meinung nach die Menschenwürde als Eigenwert aus,

44 Im rechtswissenschaftlichen Kontext wird in diesem Zusammenhang von der »Ausstrahlungswirkung« von Art. 1. Abs. 1 GG gesprochen (vgl. Dreier 2014: 380).

45 Ein philosophischer Vertreter einer solchen Deutung der Menschenwürde ist Dieter Birnbacher, vgl. Birnbacher 2004.

nämlich das Recht auf das materielle Existenzminimum, Freiheitsrechte, Freiheit von schweren und lang andauernden Schmerzen, Wahrung der Privatsphäre, geistig-seelische Integrität, grundsätzliche Rechtsgleichheit und minimale Achtung.

Statt eine Begründung für diese Liste zu liefern, beruft sich Hilgendorf aber lediglich auf »den Kern unserer Vorstellungen von menschlicher Würde.« (Ebd. 148) Er kombiniert die Ensembletheorie der Menschenwürde mit einer Deutung, wonach Menschenwürde selbst ein Grundrecht ist und versteht Art. 1 Abs. 1 GG demgemäß als *Basisgrundrecht*, auf dem alle weiteren Grundrechte aufrufen (ebd. 149). Wenn aber die Menschenwürdegarantie selbst eine Art »Super-Grundrecht« darstellt, wird unklar, wie das Verhältnis zwischen diesem »Basisgrundrecht« und den weiteren Grund- und Menschenrechten genau gedacht werden soll. Sind die Grundrechte nur Explikationen dieses übergeordneten Rechts und damit in ihm schon inbegriffen?

Eine weitere Unklarheit der Ensembletheorie, wie sie von Hilgendorf vertreten wird, betrifft die Kontingenz und Willkürlichkeit der Liste. So ist beispielsweise nicht ersichtlich, warum ein materielles Existenzminimum Teil der Menschenwürde ist, das Recht auf Leben jedoch nicht (ebd. 150), wenn doch das Leben die Grundvoraussetzung dafür bildet, überhaupt zu existieren.⁴⁶ Lediglich der Rekurs auf allgemein geteilte Intuitionen bezüglich des Gehalts menschlicher Würde reicht für eine Begründung nicht aus.

Menschenwürde als Worumwillen der Menschenrechte

Die Interpretation der Menschenwürde als *Worumwillen* der Menschenrechte stellt das Verhältnis einer Ableitung der Menschenrechte *aus* der Menschenwürde auf den Kopf: Nicht die Menschenwürde ist es hier, welche den Menschenrechten moralisch zugrunde liegt, sondern die Menschenrechte sind moralisch geboten, um das fragile und verletzliche *Gut* der menschlichen Würde zu schützen. Diese Deutung wird vor allem von Vertreter*innen eines humiliationistischen Würdebegriffs formuliert, den ich im dritten Kapitel diskutiert habe. So vertritt Pollmann die Meinung, dass Würde als Selbstachtung den eigentlichen semantischen Gehalt von »Menschenwürde« ausmache und argumentiert für ein Begründungsverhältnis zwischen Menschenwürde und Menschenrechten, das auf den Schutz menschlicher Würde durch die Menschenrechte abzielt: »Weil nicht schon alle Menschen ein

⁴⁶ Vgl. Rothhaar 2015: 67.

Leben in Würde führen, wohl aber führen wollen, benötigen sie alle genau dieselben Menschenrechte.« (Pollmann 2010: 40)

Ein solches Verständnis von Menschenrechten als Schutz grundlegender Interessen (und der Bedingungen der eigenen Selbstachtung) vertritt auch Gilibert: »E's [Entity's] dignitarian rights are those rights the fulfillment of which makes it the case that E have a dignified existence (condition-dignity).« (Gilibert 2018: 193)⁴⁷ Im Gegensatz zu Pollmann unterscheidet Gilibert jedoch klar zwischen *status dignity* im Sinn einer unverlierbaren Menschenwürde und *condition dignity* als ethische Verfassung der Würde; die *condition dignity* nimmt bei ihm eine zentrale Rolle für die Begründung der Menschenrechte ein:⁴⁸ Menschenrechte sind gerechtfertigt durch ihren Schutz eines würdevollen Lebens, sie wurzeln im Interesse von Menschen an einem Leben in Würde.⁴⁹ Im dritten Kapitel habe ich aufgezeigt, warum ein solches Verständnis von Menschenwürde problematisch ist; eine zusätzliche Schwierigkeit, die sich bei einer derartigen Deutung der Menschenrechte zeigt, hat damit zu tun, dass Rechte hier nicht in einem deontologischen Sinn verstanden werden, sondern als Schutzinstanzen grundlegender Interessen – in diesem Fall spezifisch dem Interesse an einem Leben ohne Demütigungen und in Selbstachtung.

Die Position, wonach die Menschenrechte durch ihre Schutzfunktion für die menschliche Würde gerechtfertigt sind, ist nicht notwendigerweise auf eine Interessenstheorie der Rechte festgelegt, doch es besteht ein enger systematischer Zusammenhang zwischen beiden: Ein Leben in Würde wird als durch Rechte zu schützendes Interesse verstanden und deshalb gehen die meisten Vertreter*innen dieser Position davon aus, dass Grund- und Menschenrechte aus menschlichen Interessen heraus begründbar seien. Wenn

47 Gilibert verneint die Möglichkeit, dass sich ein würdevolles Leben (»condition dignity«) erschöpfend durch Menschenrechte sicherstellen lasse; vielmehr sieht er solch eine umfassende Bestimmung des guten würdevollen Lebens als Aufgabe der sozialen Gerechtigkeit an (Gilibert 2018: 195). Dennoch ist er der Überzeugung, dass die *Grundbedingungen* des guten Lebens durch Menschenrechte zu gewährleisten sind (Gilibert 2018: 195).

48 Auch »status dignity« ist bei Gilibert für die Begründung der Menschenrechte wichtig: »Human rights articulate status-dignity by recognizing a normative status of individual human beings, which they possess as an inherent property independently of their class, nationality, and other similar features.« (Gilibert 2018: 195)

49 Ähnlich wie Gilibert schreibt Buchanan der Menschenwürde zwei verschiedene Funktionen in Bezug auf die Rechtfertigung von Menschenrechten zu: zum einen schützen Menschenrechte den moralischen Status von Menschen (»equal basic status«) (Buchanan 2013: 46, 74), zum anderen sollen sie aber auch ein Leben in Würde sicherstellen (ebd. 101).

Würde aber als wertvoller Zustand angesehen wird, der durch Rechte sichergestellt wird und an dem Menschen ein starkes Interesse haben, wird ein moralischer Menschenwürdebegriff, der den Status von Menschen als normativen Autoritäten umreißt, auf dessen Grundlage Rechte begründet werden, konzeptuell überflüssig. Jenseits einer »Mischtheorie«, wie sie Tasioulas vertritt, können Vertreter*innen einer Theorie, wonach Menschenrechte ein Leben in Würde sicherstellen sollen, auf den moralischen Menschenwürdebegriff systematisch verzichten und sich allein auf Interessen zur Rechtsbegründung berufen, womit dann aber die oben diskutierten Probleme einer Interessenstheorie der Rechte wieder virulent werden.

Die Überlegungen zu der Position, wonach Menschenwürde das Worumwillen der Menschenrechte bildet, führen zu folgender These: Weder ist die Annahme falsch, dass Menschenrechte grundlegende menschliche Interessen schützen, noch ist es diejenige, dass Menschen prinzipiell Interesse an einem Leben in Selbstachtung und unter würdevollen Bedingungen haben. Problematisch werden solche Annahmen erst dann, wenn sie als normativ hinreichend gewichtig angesehen werden, um Menschenrechte *begründen* zu können. Eine solche Position unterliegt nicht nur empirischen Verkürzungen, weil sie davon ausgeht, dass alle Menschen diese Interessen einfach haben; sie ist zudem auch in normativer Hinsicht reduktionistisch, da sie auf die Annahme eines moralischen Status, den Menschen haben, verzichtet und den Übergang von Interessen zu Rechten (und korrespondierenden Pflichten) nicht hinreichend rechtfertigt.

Menschenwürde als Fähigkeit, Rechte geltend zu machen

Von Joel Feinberg stammt die berühmte Formulierung, wonach Menschenwürde in nichts anderem bestehe als der Fähigkeit, Ansprüche geltend machen zu können:⁵⁰

»[R]espect for persons [...] may simply be respect for their rights, so that there cannot be the one without the other; and what is called ›human dignity‹ may simply be the recognizable capacity to assert claims. To respect a person then, or to think of him as possessed of human dignity, simply is to think of him as a potential maker of claims.« (Feinberg 1970: 252)

⁵⁰ Vgl. Gisbertz 2018a: 314.

Das Kriterium dafür, dass aus Ansprüchen auch tatsächlich subjektive Rechte werden, ist, dass es sich um gerechtfertigte (»valid«) Ansprüche handelt (ebd. 253). Die Menschenwürde ist nach diesem Verständnis *identisch* mit dem Innehaben grundlegender Rechte. Die Identität ist jedoch eine qualifizierte: Feinbergs systematisches Anliegen ist, dass das Innehaben von subjektiven Rechten beziehungsweise Anspruchsrechten sich normativ grundlegend davon unterscheidet, auf das Wohlwollen oder auch die moralischen Pflichten Anderer angewiesen zu sein und dadurch einen rein passiven Status einzunehmen. Rechte zu haben bedeutet dagegen, eine normative Autorität zu sein und Ansprüche geltend machen sowie einklagen zu können; sie verleihen einen *status activus*. Feinberg illustriert das Spezifikum von subjektiven Rechten im Gegensatz zu anderen normativen Termini anhand des Gedankenexperiments von »Nowheresville« – eine Welt, welche moralisch ideal ist, bis auf den entscheidenden Unterschied, dass es dort keine Rechte gibt. Die Menschen dort sind moralisch äußerst tugendhaft und helfen einander aus reinsten Motiven – sie sind in ihrem Handeln durch die moralische Pflicht im kantischen Sinn bestimmt (ebd. 243). Trotzdem muss die Welt von »Nowheresville« als normativ defizitär erscheinen, wenn Menschen keine Ansprüche in Form von Rechten erheben können:

»Nowheresvillians, even when they are discriminated against invidiously, or left without the things they need, or otherwise badly treated, do not think to leap to their feet and make righteous demands against one another, though they may not hesitate to resort to force and trickery to get what they want. They have no notion of rights, so they do not have a notion of what is their due; hence they do not claim before they take.« (Ebd. 249)

Subjekt von Rechten zu sein, hat in normativer Hinsicht eine Qualität, die darüber hinausgeht, dass Andere mir gegenüber moralisch verpflichtet sind. Die *Anspruchskomponente* von Rechten in Feinbergs Sinn geht mit der subjektiven, *aktivischen* Tätigkeit des Einforderns oder Einklagens einher und läuft quer zum Gedanken der moralischen Pflicht, welche nicht von ihrer tatsächlichen Beanspruchung von Seiten Dritter abhängig ist.⁵¹

51 Obwohl vorstellbar ist, dass es Pflichten gibt, denen keine Rechte entsprechen (wie das Beispiel von »Nowheresville« eindrücklich schildert), gehen subjektive Anspruchsrechte immer mit einer Verpflichtung derjenigen Instanz einher, an welche die Ansprüche gerichtet sind – sogenannte »claim-rights« (Feinberg 1970: 249). Dieser Terminus wurde von Wesley Hohfeld geprägt, der Privilegien und Rechte in Hinsicht darauf unterscheidet, dass ersteren keine Pflicht auf Seiten einer anderen Person oder Institution entspricht, zweiten jedoch sehr wohl: »[A] duty is the invariable correlative of that legal relation which is most properly called a right or claim. [...] The correlative

Feinbergs These, dass Menschenwürde den aktiven Status des Geltendmachen-Könnens von Rechten bezeichnet, hat in der Debatte um den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten viele Anhänger*innen gefunden. So greift Charles Beitz Feinbergs Position auf und betont den Charakter der Menschenwürde als normativen Status als Gleiche*r unter Gleichen (Beitz 2013: 279). Er modifiziert Feinbergs Interpretation jedoch dahingehend, dass er einen zweiten wichtigen Bedeutungsstrang der Rede von Menschenwürde ausmacht, nämlich als Schutzgehalt bestimmter Menschenrechte wie das Verbot von Folter, von grausamer und erniedrigender Behandlung, Sklaverei und Zwangsarbeit, welche die Fähigkeit zur Selbstbestimmung sicherstellen sollen (ebd. 289). Damit gelangt Beitz in die Nähe einer Ensembletheorie der Rechte, wobei es ihm um ganz bestimmte Menschenrechte geht, deren Kerngehalt die Menschenwürde sei, nämlich solche, die vor Demütigungen und Entwürdigungen schützen. Doch der Grundgedanke von Feinberg ist ein anderer als derjenige, dass Menschenwürde gleichbedeutend damit ist, Menschenrechte zu besitzen: Die Fähigkeit, begründete und gerechtfertigte Ansprüche erheben, das heißt Rechte geltend machen zu können, bedeutet nicht allein, über diese Rechte zu *verfügen*, sondern betont (ähnlich wie bei Forst) den aktiven Charakter als normative Autorität, als *Autor*in* im diskursiven Verhandlungsprozess von Rechten.

Allerdings ist Feinbergs Ansatz auch in einem wesentlichen Aspekt problematisch: Die »recognizable *capacity to assert claims*« engt den Kreis der Rechtsträger*innen auf diejenigen ein, die Ansprüche erheben können. Damit findet in zweierlei Hinsicht eine Einschränkung *universaler Menschenrechte* statt: Einerseits werden diejenigen exkludiert, die zeitweise oder zeit ihres Lebens kognitiv nicht dazu in der Lage sind, Ansprüche aktiv zu äußern und zu erheben. Andererseits kann mit Feinbergs Deutung ideologischen Verzerrungen nicht begegnet werden, etwa wenn Frauen in streng autoritär-patriarchalen Systemen dahingehend geprägt oder indoktriniert werden, sich nicht als vollwertige und gleiche Trägerinnen von Rechten zu verstehen.

Ein ähnliches Verständnis des systematischen Zusammenhangs von Menschenwürde und Menschenrechten wie Feinberg formuliert Ernst Tugendhat im Anschluss an Henry Shue. Für Tugendhat bezeichnet die Achtung der Menschenwürde die Achtung eines Menschen als Subjekt

of X's right that Y shall not enter on the land is Y's duty not to enter; but the correlative of X's privilege of entering himself is manifestly Y's ›no-right‹ that X shall not enter.« (Hohfeld 1913: 33)

moralischer Rechte. Dabei führt er ein ethisches Verständnis von Menschenwürde mit der Idee der Menschenrechte zusammen, aber nicht indem er die Menschenwürde als Worumwillen der Menschenrechte deutet, sondern vielmehr als die Möglichkeit, überhaupt *Gebrauch* von den eigenen Rechten zu machen: »[D]ie Verhältnisse, in denen ein Mensch lebt, [sind] genau dann menschenwürdig [...], wenn sie die Minimalbedingung erfüllen, daß er seine Rechte wahrnehmen kann und in diesem Sinn eine spezifisch ›menschliche‹, ›menschenwürdige‹ Existenz führt.« (Tugendhat 1993: 363)

Mit dem Übergang von der *Fähigkeit* seine Rechte geltend zu machen (Feinberg) zu dem fähigkeitsunabhängigen *Anspruch*, diese Rechte überhaupt zu haben, ist ein Radikalisierungsschritt bezeichnet, der eine universale Interpretation der Menschenrechte erlaubt. Im Folgenden werde ich argumentieren, dass eine entsprechende Deutung von Menschenwürde als Rechtssubjektivität systematisch am ehesten dazu angetan ist, den Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten sinnvoll zu rekonstruieren.

Menschenwürde als Rechtssubjektivität

Menke und Pollmann verweisen auf die juristische Deutung der »Menschenwürde als ein den Menschenrechten zugrunde liegendes ›Fundament‹ oder ›Prinzip‹.« (Menke und Pollmann 2007: 151) Sie deuten diesen prinzipialistischen Charakter der Menschenwürde jedoch nicht in Gestalt eines Ableitungsverhältnisses, vielmehr bringe die Menschenwürde die *Form* von Menschenrechten als *subjektive Rechte zum Ausdruck*:

»Es ist die Idee sozial freigesetzter Subjektivität, die den Kern des neuen [neuzeitlichen] Verständnisses der Menschenwürde ausmacht. [...] Nach diesem neuen Verständnis besteht die Menschenwürde darin, dass jeder Mensch verdient [...], gleichermaßen als ein frei sein eigenes Leben führendes Subjekt geachtet zu werden. Diese gleiche Achtung als frei sein eigenes Leben führendes Subjekt [...] verlangt die Form grundlegender Menschenrechte. Denn Menschenrechte sollen gewährleisten, dass der Mensch in allen seinen verschiedenen Rollen so behandelt wird, dass er sie als Teil seiner freien Lebensführung zu spielen vermag.« (Ebd. 159 f.)

Gemäß dieser Interpretation ist ein Verständnis, wonach die Menschenwürde den normativen »Grund« der Menschenrechte ausmacht, zu unspezifisch; es bedarf einer genaueren Beschreibung dieser begründenden Relation, die sich dahingehend bestimmen lässt, dass Menschenwürde den Status des Subjekts ausdrückt, *überhaupt* Träger*in von Rechten zu sein.

Der Idee der Menschenwürde als Rechtssubjektivität ist eine *dialektische* Spannung eingeschrieben: Ihre Universalität zielt einerseits auf den *Menschen an sich* ab, jenseits seiner Spezifizierung als Bürger*in, Mitglied einer Ethnie, Religion oder Kultur.⁵² Andererseits bezieht sich die Rechtssubjektivität im Sinn des Arendt'schen »Rechts auf Rechte« aber auch auf den Menschen als *soziales Mitglied* einer politischen Gemeinschaft (Menke 2009b: 4). Diese Spannung zwischen der »Nacktheit« des natürlichen Menschen und dem Menschen als sozial eingebundenem Rechtsträger lässt sich auf verschiedene Weise verstehen und auflösen: Im Sinn von Arendts republikanischer Deutung kann unter der Rechtssubjektivität, also dem Recht darauf, überhaupt Rechtsträger*in zu sein, das »unbedingte Recht auf politische Teilnahme« verstanden werden, »das durch keine Instanzen, Mittel und Verfahren festgelegt werden kann«, womit der Fokus auf den Menschen als Mitglied eines politischen Gemeinwesens gelegt ist (Raimondi 2011: 379).⁵³

Eine andere Möglichkeit bietet die Idee, Rechtssubjektivität in einem *moralischen* Sinn zu verstehen und die Befähigung zur moralischen Autonomie als Kernelement eines Rechtssubjekts anzunehmen. Axel Honneth geht im *Kampf um Anerkennung* davon aus, dass das »Anerkennungsverhältnis des Rechts« moralisch begründet sei: »[D]ie Rechtssubjekte erkennen sich dadurch, daß sie dem gleichen Gesetz gehorchen, wechselseitig als Personen an, die in individueller Autonomie über moralische Normen vernünftig zu entscheiden vermögen.« (Honneth 2012d: 177)⁵⁴ Ähnlich wie Honneth setzt auch Forst dem »nackten«, natürlichen Menschen dessen moralische Autonomie entgegen und strebt an, die moralische und politisch-prozedurale Dimension von Menschen als Rechtsträger*innen zusammenzubringen. Er

52 Den Menschen als natürliches Wesen jenseits aller sozialen Prägung und Kontextualisierung zur Grundlage der Menschenrechte zu machen, ist auch massiver Kritik ausgesetzt: Damit werde der Mensch als Naturwesen und sein nacktes Leben zum Grund und Gehalt der Rechtsordnung (Raimondi 2011: 375), womit eine Reduktion des Menschen auf sein nacktes Leben einhergehe. Vgl. zur politischen Produktion und Reduktion des Menschen der Menschenrechte auf seine »Natürlichkeit« Heller 2018.

53 Raimondi deutet Arendts »Recht auf Rechte« im Sinn einer ursprünglichen politischen Freiheit: »[D]as Recht auf Rechte [ist...] kein positives bestimmtes Recht, sondern das politische (Ur-)Recht, sich das Recht zu nehmen, gegen jede institutionalisierte Bestimmung des Bürgers zu protestieren. Den Grund dieses ›einzig‹ Menschenrechts bildet nur noch die prinzipiell überschüssige, umstürzende Freiheit der Menschen [...]« (Raimondi 2011: 379)

54 Menke kritisiert an Honneths Verständnis, dass er mit dieser moralischen Grundlegung die spezifische *Form* des modernen Rechts ausblende – die durch subjektive Rechte gewährte Willkürfreiheit dürfe nicht mit moralischer Autonomie verwechselt werden (Menke 2009a: 93).

spricht von der »Würde als Fundament der Menschenrechte« (Forst 2018a: 247) – wobei es sich jedoch nicht um eine einfache Ableitung handelt,⁵⁵ sondern um eine diskursiv verstandene »Konstruktion« der Menschenrechte auf Grundlage der Menschenwürde (als Rechtssubjektivität). Diese versteht Forst als »vorrangigen und ›unantastbaren‹ moralischen Status« (ebd. 251), gründend auf der »Autonomie der Person mit einem Recht auf Rechtfertigung als normative Autorität gleich allen anderen.« (Ebd. 250) Aus diesem einen grundlegenden Recht ergeben sich nicht einfach weitere Rechte, sondern es steckt einen diskursiven Rahmen ab, innerhalb dessen alle weiteren Grund- und Menschenrechte gemeinsam bestimmt werden (ebd. 250).⁵⁶ Gegenüber der Arendt'schen Formel eines »Rechts auf Rechte«, bei der die Rechte im Plural terminologisch zunächst unbestimmt bleiben, ist dem Forst'schen »Recht auf Rechtfertigung« von Rechten der diskursiv-prozedurale Anspruch des Rechtssubjekts auf *politische* Aushandlung seiner Rechte bereits eingeschrieben. Mit der Präzisierung von Menschenwürde als Rechtssubjektivität im Sinn eines Rechts auf Rechtfertigung stellt Forst einen Brückenschlag zwischen Moral und Recht vermittels einer *politischen* Deutung der Menschenrechte her.⁵⁷

Ähnlich wie Forst versucht Christoph Enders, das *moralische* Subjekt als Rechtsträger*in auszuweisen und Rechtssubjektivität *universal* zu verstehen. Mit diesem Begriff der Menschenwürde will Enders die Qualität des Subjekts einfangen, überhaupt Träger*in von Rechten zu sein:

»Mit der Menschenwürde [...] ist das abstrakte Vermögen des Menschen anerkannt, als das Subjekt, das er schon vorstaatlich ist, auch Rechtssubjekt, Subjekt möglicher Rechte sein zu können, ist mithin anerkannt, daß er ein Recht auf Rechte hat. Anders gesprochen setzt Art. 1. GG damit die Rechtsfähigkeit des Menschen als Menschen.« (Ebd. 502 f.)

55 »Würde [ist] nicht der erste ›Grund‹ der Menschenrechte, vielmehr ist es der Begriff, der den Status einer jeden moralischen Person als gleiche und autonome normative Autorität ausdrückt.« (Forst 2018a: 252)

56 An anderer Stelle formuliert Forst den Gedanken von Menschenwürde als Rechtssubjektivität folgendermaßen: »[I]t is not that dignity is the first ›ground‹ of human rights [...]; rather, it is the term to express the status of every moral person as an equal and autonomous normative authority. [...] For the grounding of human rights, this means that every person has a non-deniable claim to all the rights protections and powers that free and equal persons have to grant and guarantee each other who recognize the need to materialize their standing as equal normative authorities in the world of law and politics.« (Forst 2016b: 30)

57 Vgl. Forst 2018a: 255.

Stephan Kirste führt ebenfalls die Menschenwürde mit Rechtssubjektivität zusammen und betrachtet sie als Konstitutionsprinzip für die Rechtsperson als Träger*in spezifischer Rechte.⁵⁸ Indem das Subjekt den Status der Menschenwürde inne hat, kann es auch Inhaber*in von Rechten, mithin Rechtsperson sein:

»Das Rechtssubjekt für sich genommen [ist] nur durch die Anerkennung der Unantastbarkeit seiner Würde Rechtsperson: Dies ist zunächst das einzige Recht, das ihr in Art. 1 GG zugemessen wird. Nur insoweit das Subjekt dieses Recht von Verfassungs wegen besitzt, ist es Rechtsperson. Wenn man so will, ist dies die Dialektik – nicht die Paradoxie – der Unantastbarkeit der Würde: Die Fähigkeit, Rechte und Pflichten zu haben als Recht. Nur in Bezug auf dieses Recht ist das Rechtssubjekt [...] Rechtsperson.« (Kirste 2013a: 254)

Den Zusammenhang zwischen Menschenwürde als Rechtssubjektivität und Rechtspersönlichkeit als Innehaben grundlegender (Menschen-)Rechte formuliert Kirste auch in der Terminologie von Potentialität und Aktualität: Während die Menschenwürde die menschliche *Potentialität* überhaupt schütze, also den Status des Menschen als Rechtssubjekt, sichern die der Rechtsperson zukommenden Grundrechte *aktualiter* die menschliche Freiheit und Gleichheit (ebd. 246).

Die in der Menschenwürde grundgelegte Rechtssubjektivität als das Potenzial, überhaupt Rechte zu haben, bezieht sich auf den Menschen als normative Autorität, die dazu berechtigt ist, verbindliche Ansprüche an staatliche Autoritäten und über diese vermittelt an Dritte zu erheben. Im Unterschied zum Charakter *moralischer Pflichten*, die geschuldet und nicht erzwingbar sind, bezeichnet das Innehaben von *Anspruchsrechten* ein aktives Moment: Rechte können im Gegensatz zu Pflichten eingefordert und eingeklagt werden. Kirste bezieht sich in seiner Analyse von Menschenwürde als Rechtssubjektivität auf die Statuslehre Georg Jellineks (2011). Er ordnet den vier *status*, die Jellinek unterscheidet, verschiedene Dimensionen des Menschenwürdebegriffs zu, die in ihrem Zusammenspiel auf die Rechtssub-

⁵⁸ *Rechtsperson* ist der Mensch als Träger*in von konkreten Rechten (*persona* bezieht sich ursprünglich auf die Maske der Schauspieler im antiken Theater) – bezeichnet ist die Rolle, die der/die Einzelne im Rahmen des Rechts einnimmt; *Rechtssubjektivität* meint hingegen etwas Grundsätzlicheres, nämlich dass der Mensch überhaupt Rechte beanspruchen kann. Kirste spricht davon, dass die Rechtssubjektivität notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Rechtspersönlichkeit sei. Zur Einlösung von Rechtspersönlichkeit müsse noch die konkrete Ausstattung mit Rechten hinzutreten (Kirste 2013b: 340).

ektivität des Menschen abzielen.⁵⁹ Menschenwürde als Rechtssubjektivität ist nach Kirste mithin vierfach bestimmt – als Anspruch darauf, Subjekt des Rechts zu sein, als Anspruch auf Abwehr von Beeinträchtigungen der Freiheitssphäre (Freiheitsrechte), auf aktiven Schutz der Subjektivität (soziale Rechte) und auf politische Partizipation (politische Rechte). Dieser Deutung zufolge sind die drei wesentlichen Grundrechtskategorien (Marshall 2000), welche die entscheidenden Klassen der Menschenrechte bilden, und den Menschen in seiner Qualität als freies Subjekt, als bedürftiges Wesen und als politisches Mitglied von Gemeinschaften betreffen, bereits in seinem Status als Rechtssubjekt an- und grundgelegt. Der Menschenwürde als Anspruch des Menschen, überhaupt den Status einer/eines Rechtsträger*in innezuhaben, sind als »Recht auf Rechte« schon die grundlegenden Bereiche eingeschrieben, in denen das Subjekt Rechte hat.

Menschenwürde als »Recht auf Rechte« – Rechtssubjektivität und Menschenrechte

Die Deutung von Menschenwürde als Rechtssubjektivität erweist sich als überzeugendste Möglichkeit, die begriffliche Verschränkung von Menschenwürde und Menschenrechten zu verstehen. Im Folgenden zeige ich genauer auf, was damit gemeint ist, Menschenwürde als *Recht* darauf zu verstehen, überhaupt über grundlegende *Rechte* zu verfügen.

59 Den *status subjectionis*, welcher bei Jellinek die Unterworfenheit des/der Einzelnen unter den Staat bezeichnet, deutet Kirste im Zusammenhang des Deutschen Grundgesetzes um als Gebundensein des Staats und des/der Einzelnen durch das Recht. Bezüglich der *Stellung des/der Einzelnen in und zum Recht* bringe der Verfassungsgeber, so Kirste, hier zum Ausdruck, dass er in allen Verfassungsnormen die *Subjekthaftigkeit* des Menschen, seine Personalität, beachtet wissen will (Kirste 2013a: 253). Jellineks *status negativus*, welcher sich auf die negativen Freiheitsrechte des/der Rechtsträger*in bezieht, bringt in Kirstes Deutung die *Abwehrdimension* des Menschenwürdestatus zum Ausdruck: Der/die Einzelne soll nicht verdinglicht und zum bloßen Objekt staatlichen Handelns gemacht werden, sondern in ihrer/seiner Subjektivität als Rechtsträger*in geachtet werden.⁴⁷⁶ Der *status positivus*, welcher Teilhaberechte des/der Einzelnen schützt, wird von Kirste dahingehend gedeutet, dass er die *Schutzdimension* der Menschenwürde verkörpere: sowohl die *Freiheitsfähigkeit* des Menschen gegenüber gesellschaftlichen Gefährdungen als auch die *Sicherstellung eines Existenzminimums* sind damit bezeichnet (ebd. 256, 258). Schließlich versteht Kirste Jellineks vierten Rechtsstatus, nämlich den *status activus*, welcher politische Partizipationsrechte umfasst, als das Recht des Rechtssubjekts auf demokratische Selbstbestimmung (ebd. 260).

Arendt formuliert in ihrer kritischen Dekonstruktion des herkömmlichen naturrechtlichen beziehungsweise moralischen Verständnisses der Menschenrechte ein Szenario, das an die totalitären Herrschaften im Europa des 20. Jahrhunderts angelehnt ist:

»[E]s ist durchaus denkbar und liegt sogar im Bereich praktisch politischer Möglichkeiten, daß eines Tages ein bis ins letzte durchorganisiertes, mechanisiertes Menschengeschlecht auf höchst demokratische Weise, nämlich durch Majoritätsbeschluß, entscheidet, daß es für die Menschheit im ganzen besser ist, gewisse Teile derselben zu liquidieren.« (Arendt 1986b: 618)

Wenn aber rein *moralisch* verstandene Menschenrechte eine derartige Ohnmacht an den Tag legen können, wie kann dann die ihnen zugrundeliegende Idee eines gleichen und zur Achtung verpflichtenden Status aller Menschen gewahrt werden? Die bei Arendt stellenweise anklingende Lösung, jeder Mensch müsse einen Anspruch darauf haben, Teil einer staatlichen Gemeinschaft zu sein, die dessen Rechte effektiv gewährleistet,⁶⁰ würde die Idee der Menschenrechte auf diejenige einer politischen Zugehörigkeit reduzieren. In ihrer Forderung nach einem »Recht auf Rechte« klingt jedoch noch eine andere Möglichkeit an, dem Gedanken der Menschenrechte auf eine Weise Rechnung zu tragen, die deren Machtlosigkeit und dialektische Tendenz zur völligen Entrechtung⁶¹ einhegen kann, nämlich wenn dieses eine grundlegende Recht verstanden wird als »das Recht jedes Menschen, zur Menschheit zu gehören, [was] von der Menschheit selbst garantiert werden müßte.« (Ebd. 617) Das »Recht auf Rechte«, das Arendt mit der Würde des Menschen als seiner ursprünglichen menschlichen Qualität zusammenbringt (Arendt 1949: 761),⁶² bezeichnet demnach die Vorstellung der

60 In ihrem Aufsatz »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht« klingt es manchmal so, als würde sie damit ein supranationales Staategebilde meinen (Arendt 1949).

61 Dieses Umschlagsmoment der Menschenrechte sieht Arendt darin angelegt, dass der Mensch der Menschenrechte ein rechtsloser, ja entrechteter ist, solange er nicht zu einer politischen Gemeinschaft gehört. Exemplarisch manifestiert sich die Reduktion des Menschen der Menschenrechte auf sein bloßes Leben in Gestalt der Staatenlosen (vgl. Arendt 1949: 766).

62 Arendt steht dem Begriff der Menschenwürde eher kritisch gegenüber, wenn sie diese als Idee des 18. Jahrhunderts beschreibt und mit der Vorstellung fehlgeleiteter, weil machtloser »sogenannter« Menschenrechte zusammenbringt (Arendt 1986b: 616). Den Menschen der Menschenrechte beschreibt sie als »aus allen Bindungen herausgelöstes, völlig isoliertes Wesen [...], das seine ihm eigentümliche Würde, die neue Menschenwürde, nur in sich selbst vorfindet, ohne jeden Bezug zu einer anderen, höheren und umgreifenden Ordnung.« (Arendt 1986b: 604) Die Idee der Menschenwürde bleibt für sie angesichts völliger Entrechtung und der Reduktion des Menschen auf seine bloße Existenz machtlos: »Vor der abstrakten Nacktheit des Menschseins hat die

Rechtssubjektivität. Diese besagt, wie wir gesehen haben, dass jeder Mensch einen grundlegenden Anspruch darauf hat, *überhaupt* Träger*in von Rechten zu sein. Während das eine ursprüngliche *Recht* selbst nicht rechtlicher Natur ist, insofern es der Forderung nach Verrechtlichung grundlegender Freiheiten und Garantien primär Ausdruck verleiht, sind die Rechte im Plural in einem juristischen Sinn zu verstehen, da sie der institutionalisierten Gewährleistung bedürfen. In der Bezugnahme auf den Menschen als solchen jenseits seiner Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft, kann es für Arendt Menschenrechte nur im *Singular* geben: Als das eine Recht darauf, Träger*in von verbürgten und einklagbaren Rechten zu sein.⁶³ Menschenwürde im Arendt'schen Sinn ist demgemäß nicht naturrechtlich zu verstehen; vielmehr drückt sich darin bereits die Forderung nach einer spezifischen Form der Verrechtlichung aus, die dem Menschen buchstäblich *gerechter* wird als dies die »sogenannten« Menschenrechte vermögen.

Gemäß Arendts republikanischem Grundverständnis beruht dieses eine Recht nicht darauf, Mensch in einem naturalistischen oder spezieisistischen Sinn zu sein, sondern bezieht sich auf die politisch-sprachliche Existenzform von Menschen:

»Human dignity consists in politico-linguistic human existence, because human beings are politico-linguistic ›by nature‹: they are predetermined to develop a politico-linguistic existence. [...]t is [...]human being's] right to that form of their existence that is the actual human condition.« (Menke 2014: 339)

Auch jenseits der Interpretation des einen ursprünglichen Rechts als Forderung nach einer sprachlich verfassten Lebensform erweist sich Arendts Gedanke der menschlichen Würde verstanden im Sinn von Rechtssubjektivität als fruchtbar. Sie bezeichnet den vorrechtlichen Anspruch darauf, als Bewohner*in einer geteilten Welt über subjektive Rechte zu verfügen, die nicht rein moralisch oder in Form bloßer Deklarationen bestehen, sondern

Welt keinerlei Ehrfurcht empfunden; die Menschenwürde war offenbar durch das bloße Auein-Mensch-sein nicht zu realisieren.« (Arendt 1986b: 620) Einige Interpret*innen bringen den Begriff der Menschenwürde bei Arendt jedoch stark mit dem »Recht auf Rechte« zusammen (La-croix 2018, Menke 2014). Arendts Begriffsverwendung in ihrem Aufsatz von 1949 legt diese enge systematische Verbindung zwischen dem »Recht auf Rechte« und Menschenwürde auch näher (Arendt 1949: 761) als ihre Ausführungen in dem Kapitel »Die Aporien der Menschenrechte« in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1986b).

63 Bezeichnend für die Bedeutung der Rechtssubjektivität ist, dass die Nationalsozialisten ihre Opfer erst entrechtlichten, bevor sie sie ermordeten. Arendt analysiert diese Aberkennung von Rechtssubjektivität als »Tötung der juristischen Person« (Arendt 1986b: 922).

in bindendes Recht überführt werden müssen. Das eine *Recht* auf Rechte ist aber nicht im Sinn eines Metarechts oder eines besonders starken Grundrechts zu verstehen,⁶⁴ sondern hat überhaupt eine andere Form als die eines subjektiven Rechts (Menke 2016: 55).⁶⁵ Ich deute dieses eine ursprüngliche Recht als *vorrechtlich*, nämlich als *moralischen* Anspruch darauf, Träger*in von Rechten zu sein, die in nationalen oder internationalen Rechtsordnungen verbürgt und institutionalisiert sein müssen. Diese grundlegende Rechtssubjektivität kann vom einzelnen Menschen nicht erworben werden, sondern wird – so Kirste für den deutschen Kontext – »von der Verfassung durch die Anerkennung der Unantastbarkeit der Würde verliehen.« (Kirste 2013a: 256) Dabei ist die Subjektqualität des Menschen unverlierbar und hängt nicht von rationalen Kapazitäten oder Leistungen ab – was in Bezug auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen besonders relevant ist: »Die Rechtssubjektivität ist auch nicht abwägbare. Man kann nicht mehr oder weniger Rechtssubjekt sein.« (Ebd. 254)⁶⁶

Einschlägig für den *universalen* Charakter der Rechtssubjektivität ist der Verzicht auf vordefinierende Bestimmungen des Rechtssubjekts entlang von Attribuierungen als rational, vernünftig oder autonom. Auf die Exklusionsmechanismen, die mit solchen anthropologischen Essentialisierungen verbunden sind, machen insbesondere die radikaldemokratischen Denker Etienne Balibar und Jacques Rancière aufmerksam,⁶⁷ die die Arendt'sche Kri-

64 Diese Deutung wird aber in der deutschen Verfassungslehre prominent vertreten (vgl. Kirste 2013a: 247).

65 Menke kommt zu diesem Urteil aufgrund der rechtskritischen Auffassung von subjektiven Rechten, bei denen er eine Tendenz zur Individualisierung und Naturalisierung am Werk sieht (Menke 2018: 8, 90). Das eine *Recht* bei Arendt meint nach Menkes Interpretation vielmehr den Anspruch des Menschen, »als der anerkannt zu werden, der er seinem Wesen nach schon ist. Die Mitgliedschaft in einem Gemeinwesen ist nicht ein weiterer Inhalt des *natürlichen* Wollens des Menschen. Sondern der Mensch [...] ist ein Wesen, das durch Gemeinschaft definiert ist« (Aristoteles). In Gemeinschaft, also ein Teil zu sein, definiert, *wie* der Mensch will oder was der Mensch ist.« (Menke 2016: 56)

66 Dagegen schlägt Gewirth vor: »Where human beings are not normal even in [the] minimal sense, the attribution of dignity and rights to them must follow [...] the Principle of Proportionality, according to which the having of rights is proportional to the degree to which humans and other entities have the ability of agency.« (Gewirth 2009: 171)

67 Sie verfolgen mit ihrem Beharren auf der grundlegenden Offenheit des Subjekts der Menschenrechte eine radikal politische Deutung. Gegen alle Festlegungen, wer Subjekt der Menschenrechte sei und wie diese zu bestimmen seien, gelte es, das Moment des *Politischen* in der gemeinsamen Austragung dieser Fragen zu bewahren. Balibar spricht in diesem Zusammenhang von der Bekräftigung eines »universellen Rechts auf Politik«, das nach einer »Politisierung« der Forde-

tik an der Festlegung eines »Wesens« des Menschen radikalieren. Balibar kritisiert Grenzziehungen zwischen »Humanität und Inhumanität«, mit der »ein universelles (oder universell menschliches) politisches Vermögen« von innen begrenzt oder für bestimmte Gruppen von Individuen oder Subjekten in ein Unvermögen verkehrt werde (Balibar 2012: 207 f.). Er deutet diese rechtlichen Exklusionen von Menschen, die in Bezug auf eine »Norm der Humanität« als fremd wahrgenommen werden, im Sinn einer »Naturalisierung von Ausschließungspraktiken, die verschiedene »Anormale« und »Minoritäten« aus dem Bereich der menschlichen Natur herauskomplementieren.« (Ebd. 188 f.) Manche Menschen als weniger menschlich zu charakterisieren erlaubt es somit, ihnen den Status als gleiche Rechtssubjekte abzusprechen. Der Bezug auf eine »Natur« des Menschen am Grund seiner Rechtsansprüche markiert implizit immer eine Norm, die deshalb gefährlich ist, weil sie über ein Abgrenzungsmoment gegenüber dem Anderen, Fremden, »Anormalen« wirkt. Dieser »ontologische Falle« (Rancière 2011: 480) am Grund der Menschenrechte, die in einer fixierenden Festschreibung von Rechtssubjektivität besteht, gilt es zu entgehen.⁶⁸

Auf die Gefahren einer Verkürzung von Rechtssubjektivität macht auch Menke aufmerksam, wenngleich mit anderer Stoßrichtung als Balibar und Rancière. Während diese eine Partikularisierung des Subjekts von Menschenrechten durch anthropologische Ein- und Abgrenzungsbewegungen kritisieren, setzt Menke an der *Form* moderner Rechte an, welche den privaten und a-sozialen Eigenwillen privilegieren würden, indem sie das Vorrechtliche, Natürliche legalisieren. Dadurch, dass mit den subjektiven Rechten aber eine ganz bestimmte Vorstellung vom eigeninteressierten Individuum als Träger*in der Rechte instantiiert wird, geht, so Menke, das entscheidende Moment ihres Sinns verloren, nämlich der Respekt vor der Würde des/der Einzelnen: »Rechte kann es nur auf etwas geben, das es wert ist, berücksichtigt oder respektiert zu werden – wie etwa die Würde des einzelnen«, denn: »[N]ur diese hat die Kraft normativer Begründung.« (Menke 2018: 256) Durch die liberale Deutung der Rechte als Rechte auf

rungen nach Rechten« verlange (Balibar 2011: 292). Weil Menschenrechte bei Balibar das grundlegende Recht auf Politik zum Ausdruck bringen, sind sie immer auch schon Staatsbürgerrechte (vgl. ebd. 286).

68 Im Anschluss an radikaldemokratische Autor*innen vertritt Franziska Martinsen ein eminent politisches Verständnis der Menschenrechte. Diese können niemals moralisch grundgelegt sein, sondern ihre Geltung nur im Prozess ihrer umkämpften politischen Aushandlung erlangen, der nie gänzlich abschließbar ist (Martinsen 2019).

einen vorsozialen Eigenwillen werde dieser normative Grund der Rechte jedoch brüchig, wie Menke mit Blick auf Ronald Dworkins Liberalismus unterstreicht:

»Er [Dworkins Liberalismus] moralisiert die subjektiven Rechte; er behauptet, daß sie Rechte aus Würde oder auf Autonomie sind, und macht damit unsichtbar, wie diese Form *tatsächlich funktioniert* – wie und wozu sie die Subjekte ermächtigt (und wie sie dadurch die Herrschaftsformen der bürgerlichen Gesellschaft hervorbringt).« (Ebd. 257)

Menke antwortet auf diesen Reduktionismus der liberalen Gestalt der Rechte mit einem Vorschlag von »Gegenrechten«, welche dem normativen Grund von Rechten gerechter werden sollen,⁶⁹ indem sie eine grundlegende Offenheit bewahren.⁷⁰ Gegenrechte als Menschenrechte entziehen sich jeder endgültigen und festgelegten Bestimmtheit und sind deswegen eminent politisch: »Die Gegenrechte [...] sind Rechte im Politischen, sie sichern die Berücksichtigung der Passivität sinnlicher Affektion im Urteilen.« (Ebd. 395) Damit beziehen sie sich nicht auf vorkonstituierte Subjekte, sondern bringen Subjekte erst hervor (Fischer-Lescano 2017: 485).

In Menkes Kritik an der modernen Form der Rechte wie auch in Arendts, Balibars und Rancières Reflexionen auf den Menschen der Menschenrechte beziehungsweise das Subjekt von Rechtssubjektivität klingt ein wichtiges Moment an: Definierende und festlegende Definitionen dieses Subjekts beziehungsweise dieses Menschen sind immer exkludierend und normativ gefährlich, weil sie Menschenwürde deskriptiv zu verankern versuchen und das Widerständige, sich Entziehende und niemals Festgelegte in der Selbst-

69 Mit dem Konzept der »Gegenrechte« formuliert Menke einen »neuen, antibürgerlichen Begriff der Rechte« (Menke 2018: 369), das weder die bürgerliche Rechtskonzeption einer Ermächtigung des privaten und a-politischen Subjekts als »Knecht« fortschreibt, noch gemäß der kommunistischen Revolution alle gleichermaßen zu »Herren« macht (ebd.). Vielmehr gehe es darum, den »Begriff des Herrn und den Begriff des Knechts [gleichermaßen] abzuschaffen« (ebd.) und das Moment der sinnlichen und somatischen Affektion als dialektisch vermitteltes in den politischen Prozess des Rechts einzubringen (vgl. ebd. 388) – nämlich als Recht auf Nichtteilnahme in der Teilnahme (ebd. 385). Während Menke in früheren Publikationen den Begriff der Menschenwürde als normativen Bezugspunkt von (Menschen-)Rechten stark gemacht hat, ist er diesbezüglicher in *Kritik der Rechte* zurückhaltender (vgl. ebd. 9).

70 Menke zeigt auf, dass sich moderne Rechte keineswegs aus der Autonomie von Subjekten heraus begründen lassen, sondern diese Autonomie erst durch moderne Rechte geschaffen werde: »Es gibt die moderne Form der Rechte nicht, weil es autonome Subjekte gibt, sondern es gibt autonome Subjekte, weil es die moderne Form der Rechte gibt.« (Menke 2018: 17) Damit lässt sich die von mir geübte Kritik an Begründungen von Menschenwürde und Menschenrechte, welche Autonomie substanzialistisch und im Sinn einer Wertegenschaft verstehen, genealogisch erhärten.

zweckhaftigkeit und Uneinholbarkeit des Menschen verkennen, das auch rechtlich zu berücksichtigen ist. Menschenwürde als Rechtssubjektivität kann nicht in einer vordefinierten Weise als Recht auf rein »liberalistisch«, »asozial« oder »bourgeois« verstandene Rechte verstanden werden, sondern muss dem relationalen und nicht festgelegten Charakter von menschlicher Existenz Rechnung tragen und ein grundlegendes Offenheitsmoment bewahren.

Dabei ist es nicht ausreichend, das universalistische Moment von Rechtssubjektivität auf abstrakte Weise moralisch zu postulieren, sondern es bedarf einer Praxis, in der grundlegende Menschenrechte auch tatsächlich Geltung erlangen. Während Balibar und Rancière das beständige Neu-Einklagen menschenrechtlicher Freiheit und Gleichheit in einem weiten Sinn als politischen Akt verstehen⁷¹ und Menke die von ihm vorgeschlagenen Gegenrechte als politische Vermittlung zwischen sinnlicher Affektion und begrifflicher Urteilskraft begreift, hebt Arendt vor allem auf die Grundbedingung politischer Zugehörigkeit ab: Es bedarf der Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft, welche die grundlegenden subjektiven Rechte in Gestalt der Menschenrechte auch wirksam schützt. Am Konzept der Menschenwürde wird in intensivierter Form die Spannung deutlich, welche den Gehalt der Menschenrechte als moralische Ansprüche, die in rechtliche Form gegossen werden, kennzeichnet. Die Idee einer geschuldeten Anerkennung des/der Anderen als ursprünglicher Pflicht ist nicht deckungsgleich mit einer rechtlichen Institutionalisierung dieser Achtung in Form von Menschenrechten.⁷² Mit der Verrechtlichung von Respektsansprüchen in der Form legalisierter subjektiver Rechte wird der Gedanke wirksam, dass die Pflicht zur Anerkennung dem Belieben und Gutdünken der/des Einzelnen entzogen werden muss, womit ein emanzipatorisches Moment bezeichnet ist.

Die Grenzüberschreitung von der Sphäre der Moral in diejenige des Rechts markiert deswegen einen doppelten Schritt: Der universal-egalitäre Gehalt der gleichen Achtung eines/einer Jeden findet Eingang ins Recht, wird zu dessen Rechtfertigungs- und Geltungsgrund. Komplementär dazu

71 So weist Rancière darauf hin, dass die Pointe der Menschenrechte gerade darin bestehe, »die Rechte derer [zu sein], die etwas aus [der...] Einschreibung [einer Gemeinschaft von Freien und Gleichen] machen, die entscheiden, ihre Rechte nicht nur zu »benutzen«, sondern auch einen Tatbestand zu schaffen, der die Macht dieser Einschreibung verifiziert.« (Rancière 2011: 481)

72 Vgl. Menke und Pollmann 2007: 66 ff.

erfüllt die Verrechtlichung auch eine Entlastungsfunktion, indem die unmittelbare Abhängigkeit von der Pflichterfüllung des anderen Menschen aufgehoben und ein Raum geschaffen wird, in dem die/der Einzelne keiner moralischen Rechtfertigung unterliegt.⁷³ Beide Beschreibungen klingen widersprüchlich: Mit der *Übersetzung* der moralischen Achtungspflicht in Rechtsansprüche und der damit einhergehenden Schaffung eines Freiheitsraums *jenseits* moralischer Gebundenheit ist ein dialektisches Moment benannt. Denn zum einen eignet den subjektiven Rechten eine zwangsbewehrte Verbindlichkeit, welche moralischen Ansprüchen allein nicht zukommt; zum anderen entbindet ihre *rechtliche Institutionalisierung* auch vom Verpflichtungscharakter der Moral. Das Verständnis von *Menschenwürde als Rechtssubjektivität* soll diese produktive Spannung zumindest ansatzweise klären.

Die Überschreitung der moralischen Sphäre hin zum Recht lässt sich mit Kants Rechtstheorie besser fassen. In einem ersten Schritt gehe ich der Frage nach, ob aus seinem Rechtsbegriff überhaupt die Idee von Menschenrechten gewonnen werden kann. In einem zweiten Schritt werde ich aufzeigen, wie die *moralische* Interpretation von Menschenwürde als Anspruch darauf, über grundlegende Menschenrechte zu verfügen, bereits ihre *Rechtsförmigkeit* einfordert. Damit bleibt die moralische Genese von Rechtssubjektivität bewahrt, ohne dass eine Hyper-Moralisierung ihres rechtlichen Verbindlichkeitscharakters impliziert wäre.

Eine kantische Deutung der Menschenrechte?

Die enge systematische Verquickung von Menschenwürde und Menschenrechten ist ein ideengeschichtlich junges Phänomen, das vor allem im Nachgang der totalitären Erfahrungen des 20. Jahrhunderts diskursiv und rechtstheoretisch entfaltet wird. Bei Kant findet sich noch keine explizite Diskussion dieses Verhältnisses. Der Begriff der »Menschenwürde« taucht in seiner *Rechtslehre* nicht auf und er entwickelt dort auch keine Theorie der Menschenrechte, wie es in der Auseinandersetzung mit den bürgerlichen Revo-

⁷³ Georg Lohmann spricht von der Abstraktions- und Entlastungsfunktionen des positiven Rechts gegenüber der Moral im Anschluss an Kant (vgl. Lohmann 1999: 90).

lutionen des 18. Jahrhunderts vielleicht zu erwarten wäre.⁷⁴ Vielmehr spricht er vom »Menschenrecht« nur im Singular (TP, AA VIII: 306), an anderer Stelle vom »Recht der Menschen« (ZeF, AA VIII: 352, 386) und in seiner *Rechtslehre* heißt unter der Überschrift »das angeborne Recht ist nur ein einziges«: »Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.« (MS, AA VI: 237)

Das Menschenrecht im Singular lässt zunächst an eine Art Metarecht denken, aus dem dann weitere Rechte abgeleitet werden; doch Kant zielt hier weniger auf ein grundlegendes *subjektives* Recht ab, als vielmehr auf ein *objektives* Rechtsverhältnis, das angibt, wie rechtsförmige Beziehungen zwischen Menschen überhaupt zu denken sind.

Im vorherigen Kapitel habe ich beschrieben, dass bei Kant keine Korrespondenz von moralischer Pflicht und entsprechenden Rechten besteht. Gemäß Kants deontologischem Verständnis von Moral sind Pflichten den Rechten hierarchisch vorgeordnet. Das Subjekt konstituiert sich als autonom, indem es den anderen Menschen in dessen Selbstzweckhaftigkeit respektiert. Diese Einsicht in die eigene Verpflichtung impliziert bei Kant aber zunächst keinen gleichursprünglichen Anspruch des/der Anderen auf diesen grundlegenden Respekt, das heißt keine korrespondierenden Rechte:⁷⁵ »The [categorical] imperative states a duty of the agent, not a right he can claim.« (Sensen 2011: 317)⁷⁶

74 Vgl. Gisbertz 2018a: 53.

75 Vgl. Zylberman 2018: 741. Dieses Verhältnis stellt sich bei Fichte anders dar: Bei ihm begründet die wechselseitige Anerkennung (die zunächst unter dem Vorbehalt steht, dass sie tatsächlich auch reziprok eingelöst wird) ein Rechtsverhältnis, das heißt er verwendet dafür gar nicht eigens einen Begriff *moralischer Pflicht*. Die Konstitution der praktischen Subjektivität ist vielmehr bei Fichte davon abhängig, den anderen Menschen in seiner Freiheitssphäre – und das heißt in seinen Rechten – anzuerkennen. Insofern scheint es hier so etwas wie eine Rechtspflicht zu geben und damit eine gleichursprüngliche Reziprozität von Recht und Pflicht (vgl. Fichte 1971: § 4).

76 Forst geht demgegenüber in seiner Rekonstruktion Kants von einer ursprünglichen Symmetrie von Recht und Pflicht auf Rechtfertigung aus (Forst 2007: 36). Er vertritt die These, dass diese Symmetrie von Pflichten und Rechten bei Kant zwar nicht expliziert werde, systematisch jedoch bereits angelegt sei (Forst 2018a: 252). Gemäß der Interpretation von Forst ist Kants Rechtsbegriff gegenüber seinem Moralbegriff deswegen auch nicht als derivativ anzusehen, vielmehr trage Kants Begriff des Rechts selbst einen moralischen Charakter (ebd. 254, Fn. 19): »[D]ie Grundlage der Menschenrechte [ist] der Respekt für jede andere Person [...], die keine andere Qualifikation für diesen Status oder Respekt benötigt, als ein Mensch zu sein. Diese Art des Respekts ist, wie Kant [...] sagt, das einzige ›angeborene Recht‹ der Menschen. Die Vorstellung eines angeborenen

Allerdings besteht bei Kant ein enger systematischer Zusammenhang zwischen deontologischen Pflichten, deren Worumwillen die Menschenwürde ist, und der Idee von Rechten, die auf einer Handlungsebene die tatsächliche Respektierung des Individuums sicherstellen sollen.⁷⁷ Auf moralischer Ebene nimmt Kant jedoch noch keine subjektiven Rechte an, die den in der Moralphilosophie grundgelegten unbedingten Pflichten unmittelbar korrespondieren würden.

Aus zwei Gründen kann es bei Kant keine (moralischen) Rechte geben, die den durch den kategorischen Imperativ gewonnenen Pflichten unmittelbar entsprechen: Zum einen geht es in seinem Verständnis der Moral um unbedingt geltende Handlungspflichten für das Individuum, um ein kategorisches *Sollen*, das ich dem anderen Menschen schulde und nicht um das, was er berechtigterweise von mir erwarten kann; zum anderen sind Pflichten und Rechte bei Kant auf zwei gänzlich unterschiedenen Ebenen angesiedelt: »Das Recht betrifft zunächst allein die Willkür, d. h. das auf die empirische Handlung gerichtete Begehungsvermögen des homo phaenomenon, nicht dagegen den Willen des homo noumenon, d. h. die praktische Vernunft.« (Auer 2008: 617)⁷⁸

Die *Asymmetrie* von Pflichten und Rechten im Bereich der Moral rührt aus Kants deontologischem Moralverständnis her, dessen Kern die autonom konstituierte Achtung vor der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen ist. Wie aber ist das systematische Verhältnis zwischen der Pflichtmoral und dem »angeborenen« Freiheitsrecht⁷⁹ zu denken? Mit der Formulierung des Freiheitsrechts bringt Kant den Gedanken zum Ausdruck, dass die Sphäre

Rechts auf Unabhängigkeit ist Kants Art, die Kluft zwischen Moral und Recht zu überbrücken.« (Ebd. 251)

77 Vgl. Rothhaar 2015: 195. Inga Römer sieht die Verbindung zwischen Moral und Recht als viel weniger eng und zwingend an: »Das Recht und die auf ihm aufbauende Politik ist für Kant eine Sache des allgemeinen Willens, die Ethik hingegen nicht.« Zu dieser Einschätzung kommt sie, weil sie »das Ethische« bei Kant in keiner Weise intersubjektiv versteht: »[D]as Ethische als solches hat es [...] diesseits des allgemeinen Willens nicht mit der intersubjektiven quasi-politischen Aushandlung von Handlungsregeln zu tun, sondern im Ethischen steht bei aller Berücksichtigung der Anderen und ihrer Zwecke und Gründe am Ende die einsame, jemeinige Entscheidung.« (Römer 2018: 417)

78 Vgl. Horn 2018: 184 f., Lohmann 2018: 156 f.

79 Lohmann weist darauf hin, dass sich die Formulierung des »angeborenen« Rechts nicht auf den Menschen im biologischen Sinn beziehe und Kant damit auch keine anthropologische Herleitung der Menschenrechte im Sinn habe. Vielmehr gehe es auch hier um die Bestimmung des Menschen als vernünftiges Wesen, also als *homo noumenon* (Lohmann 1999: 76).

der Moral dort durch eine Sphäre des Rechts erweitert und ergänzt werden muss, wo das Zusammenleben von Menschen institutionalisierter und zwingender Normvorgaben bedarf;⁸⁰ das heißt dort, wo das Miteinander von Menschen als *homines phaenomenoi* thematisch wird. Der rechtliche Kontext bezieht sich auf das *äußere* Verhalten von Menschen gegeneinander und gewährt dem/der Einzelnen im Rahmen der Rechtsordnung einen Raum der Freiheit, in dem er/sie nicht von der moralischen Pflichterfüllung des/der Anderen abhängig ist.⁸¹ Die Willkür des einzelnen Menschen wird durch Rechtsnormen gebunden und dadurch zu der Willkür des/der Anderen in ein geregeltes Verhältnis gesetzt. Deshalb ist bei Kant das Recht »der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.« (MS AA VI: 230)

An der Schnittstelle zwischen Moral und Recht steht bei Kant eine »inhere Rechtspflicht« des Menschen, die sich als moralische Pflicht deuten lässt, überhaupt in ein Rechtsverhältnis einzutreten. Diese Rechtspflicht formuliert Kant als Pflicht gegen sich selbst. In Anlehnung an den römischen Rechtsgelehrten Ulpian heißt es:

»Sei ein rechtlicher Mensch (*honeste vive*). Die *rechtliche Ehrbarkeit* (*honestas iuridica*) besteht darin: im Verhältniß zu Anderen seinen Werth als den eines Menschen zu behaupten, welche Pflicht durch den Satz ausgedrückt wird: »Mache dich anderen nicht zum bloßen Mittel, sondern sei für sie zugleich Zweck.« Diese Pflicht wird im folgenden als Verbindlichkeit aus dem *Rechte* der Menschheit in unserer eigenen Person erklärt werden (*Lex iusti*).« (MdS, AA VI: 236)

Der für seine Moralphilosophie entscheidende Gedanke der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen wird hier von Kant aufgegriffen, allerdings mit einer anderen Wendung als in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hatte es dort geheißt »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner

80 Habermas sieht bei Kant ein Ergänzungsverhältnis von Moral und Recht am Werk (Habermas 1992: 136).

81 Marietta Auer macht darauf aufmerksam, dass das Recht die Einhaltung der Moralität nicht nur nicht erzwingen *kann*, sondern auch nicht erzwingen *darf*: »Eine solche Anordnung wäre – da heteronom, nicht autonom – moralisch nicht verbindlich und damit auch rechtlich eben doch wieder nur »äußerlich« erzwingbar.« (Auer 2008: 617) Zum Verhältnis von Moralität und Legalität bei Kant vgl. auch von der Pfordten 2007. Dietmar von der Pfordten vertritt die These, dass Kant »die allgemein favorisierte Restriktion des Rechts auf *äußeres Verhalten* akzeptiert, die Bedeutung dieser Restriktion aber im Sinne seiner eigenen Moralphilosophie interpretiert und ausgestaltet.« (von der Pfordten 2007: 432)

Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest« (GMS, AA IV: 429), wird diese Pflicht nun perspektivisch gewendet. Im Fokus ist nicht mehr die aktive Handlungspflicht zur Achtung des/der Anderen und seiner/ihrer selbst, sondern umgekehrt wird das Handeln *des/der Anderen* thematisch: Für diesen/diese soll der Mensch Zweck und nicht bloßes Mittel sein. Im Vordergrund steht nicht mehr das, was ich dem anderen Menschen als Selbstzweck schulde, sondern die Kehrseite meiner Ansprüche, also die Frage, wie ich für den anderen Menschen Zweck-an-sich sein kann. Indem Kant das Zweck-Sein als Pflicht des Subjekts kennzeichnet, wird hier der Bereich der Moral auf denjenigen des Rechts hin überschritten. Aus dem Recht der Menschheit selbst, welches die Möglichkeit des Zusammenbestehens meiner Freiheit mit derjenigen jedes anderen Menschen sichert, soll diese Pflicht nach Kant erklärt werden. Es fragt sich, warum am Grund des Rechts selbst wiederum eine Pflicht angesiedelt ist und zudem eine ethisch imprägnierte auf »rechtliche Ehrbarkeit«. Diese ursprüngliche Rechtspflicht enthüllt ihre systematische Stellung am Schnittpunkt zwischen Moral und Recht, wenn der Blick darauf gelenkt wird, welcher Anspruch damit an das Subjekt gestellt wird. Er kann *nicht rein moralisch* verstanden werden, denn es geht ja um die Aufforderung, ein »*rechtlicher* Mensch« zu sein; andererseits geht es auch nicht um *irgendeine* rechtliche Pflicht zur Befolgung von Gesetzen, sondern um eine *innere* Rechtspflicht, aus der (neben derjenigen, anderen kein Unrecht zuzufügen und derjenigen zur rechtlichen Vergesellschaftung) die danach dargestellten Rechte bei Kant erst folgen (MS, AA VI: 237). Wenn damit aber weder eine *rein moralische* noch eine *rein rechtliche* Pflicht bezeichnet ist, wie ist diese innere Rechtspflicht dann zu deuten?

Mit dem Imperativ »Sei ein rechtlicher Mensch« ist ein entscheidender Hinweis für die Interpretation gegeben: Der Mensch ist dazu verpflichtet, überhaupt in ein Rechtsverhältnis einzutreten und *Rechtssubjekt* zu sein. Georg Mohr interpretiert dieses Vermögen der Selbstverpflichtung als Voraussetzung von Rechtspersönlichkeit und Rechtsverpflichtung: »Selbstzweckhaftigkeit ist Bedingung (und Schranke) von Rechtssubjektivität. Nur insoweit ich mich selbst auf meine Rechtssubjektivität verpflichten kann, kann ich (a) mich überhaupt rechtlich verpflichten [...] und (b) andere verpflichten.« (Mohr 2018: 55 f.) Die Selbstzweckhaftigkeit des Subjekts manifestiert sich in Form der Rechtssubjektivität, indem es dem anderen Menschen gegenüber Rechte geltend machen kann. In der »Allgemeine[n] Eintheilung der Rechte«

charakterisiert Kant deswegen nachfolgend die Rechte (im Plural) als »(moralische[...]) Vermögen Andere zu verpflichten.« (MS, AA VI: 237)

Am Anfang des Rechtsverhältnisses, das die Freiheitssphäre von Menschen wechselseitig gewährleistet, steht deshalb die (moralische) Verpflichtung des/der Einzelnen, *überhaupt* in ein solches einzutreten.⁸² Mit der Einlösung dieser Pflicht begibt sich der Mensch in eine rechtliche Beziehung zu Anderen und konstituiert sich als Rechtssubjekt, insofern er/sie nun von den anderen Rechtssubjekten die Achtung seiner/ihrer Rechte einfordern kann.⁸³ Die Perspektive der Moral, welche die gegenüber anderen Menschen bestehende Achtungspflicht in den Vordergrund rückt, erfährt eine Umkehrbewegung und gewinnt ein Moment der Reziprozität. Thematisch werden nun Ansprüche, die ich legitimerweise von dem/der Anderen einfordern kann.

Diese Beschreibung der Genese des Rechtsverhältnisses mutet auf den ersten Blick monologisch an – etwa im direkten Vergleich mit Fichtes Rechtsbegründung, die auf dem zweitpersonalen und intersubjektivitätsstiftenden Akt der Aufforderung beruht. Doch wenn man sich vergegenwärtigt, dass Kants Moralbegründung relational gedeutet werden kann und ihr über den Begriff der *Menschheit* ein Bezug auf die Anderen bereits eingeschrieben ist,⁸⁴ gewinnt auch die Konstitution des Rechtsverhältnisses einen alternativen Deutungsrahmen. Dem anderen Menschen gegenüber Selbstzweck zu sein ist dann die *Kehrseite* des moralischen Verhältnisses, in dem es meine Pflicht ist, den anderen Menschen als Selbstzweck zu achten.

82 Zum Übergang von Moral zum Recht bei Kant und der moralischen Pflicht, in ein Rechtsverhältnis einzutreten, schreibt Habermas: »Dieses ursprüngliche Menschenrecht [das einzige angeborene Recht auf gleiche subjektive Handlungsfreiheiten] sieht Kant im autonomen Willen von Einzelnen begründet, die als moralische Personen vorgängig über jene soziale Perspektive einer gesetzesprüfenden Vernunft verfügen, aus der sie ihren Auszug aus dem Zustand ungesicherter Freiheiten eben moralisch, und nicht nur aus Klugheit, begründen können.« (Habermas 1992: 122) Vgl. Forst 2018a: 251 ff.

83 Katrin Flikschuh sieht die Idee der Rechtssubjektivität, den Status als Rechtssubjekt weniger mit der inneren Rechtspflicht als vielmehr mit dem einen Recht des Menschen auf Freiheit, welches das Rechtsverhältnis begründet, assoziiert: »[T]he innate right of each affirms no more than the equality in formal juridical status of all who are subject to the universal principle of right. Hence persons who raise substantive rights claims against others can justifiably do so under the universal principle of Right only under the presupposition of their reciprocal acknowledgement of others' formal equality in juridical status.« (Flikschuh 2015: 663)

84 Dazu bemerkt Flikschuh: »The current emphasis on the ›second-personal‹ or ›relational‹ structure of Kantian moral reasoning is a gloss on the justificatory priority of the concept of duty over the concept of a right.« (Flikschuh 2015: 657)

Als Moralsubjekt erweise ich dem anderen Menschen Achtung, als Rechtssubjekt fordere ich diese Achtung vom anderen Menschen. Beide Relationen sind streng intersubjektiv zu verstehen. Deshalb lehnt Mohr eine Deutung der inneren Rechtspflicht als »solipsistisch« ab: Die innere Rechtspflicht »begründet noch nicht einmal ein Primat der Subjektivität vor der Intersubjektivität. Vielmehr ist gerade mit der der inneren Rechtspflicht eingeschriebenen Beziehung zu Anderen Interpersonalität als Konstitutionsbedingung von Rechtssubjektivität gesetzt.« (Mohr 2018: 58)

Wenn nun die Selbstzweckhaftigkeit des Menschen sowohl Grund seiner Würde als auch seiner Rechtssubjektivität ist, liegt es nahe, Menschenwürde und Rechtssubjektivität zusammen zu führen, auch wenn Kant selbst diese Korrelation nirgends formuliert.⁸⁵ Mohr verweist auf die Deutung von Menschenwürde als Rechtssubjektivität, wenn er beide als intersubjektiv charakterisiert:

»Rechtspersönlichkeit ist [...] eine interpersonale Kategorie. Rechtssubjektivität ist intersubjektiv. Dasselbe gilt auch für den Würdebegriff: Aus dem skizzierten Theoriekontext [der Kantischen Rechtspflicht] lässt er sich als relationaler Begriff entwickeln, ohne ihm seine Funktion der Sicherung eines unverfügbaren moralischen und auch rechtlichen Status zu nehmen.« (Ebd. 59)

Was folgt aus dem mit Kant nachskizzierbaren Verständnis vom Status der Menschenwürde als Rechtssubjektivität? Auf die Frage »Warum wird aber die Sittenlehre (Moral) gewöhnlich [...] die Lehre von den *Pflichten* und nicht auch von den *Rechten* betitelt?« gibt Kant die Antwort: »Der Grund ist dieser: Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralischen Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ [...], aus welchem nachher [...] der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.« (MS, AA VI: 239) Im Bereich der Moral ist die Pflicht primär und das Einfordern von Rechten als (moralisches) Vermögen, Andere zu verpflichten, fällt bereits in die Sphäre des Rechts.

Ob mit Kant Menschenrechte, wie wir sie heute verstehen – als universale, kategoriale und egalitäre Ansprüche aller Menschen – begründet

⁸⁵ Andrea Sangiovanni spricht sich strikt dagegen aus, Menschenwürde und Menschenrechte bei Kant zusammenzubringen, da sich erstere auf die interne Sphäre der Moral und letztere auf die externe Sphäre des Rechts bezögen (Sangiovanni 2015: 685). Wenn aber über den Gedanken der Rechtssubjektivität Moral und Recht eine Schnittstelle erhalten, sind auch Menschenwürde und Menschenrechte nicht mehr systematisch derartig zusammenhangslos, wie Sangiovanni suggeriert.

werden können, hängt somit wesentlich davon ab, ob sie in einem moralischen oder juridischen Sinn verstanden werden. Gegen eine rein moralische Deutung der Menschenrechte spricht, wie Arendts Kritik zeigte, dass damit auf jegliche Einklagbarkeit und Rechtssicherheit verzichtet werden müsste: »Die im Rechtsbegriff implizierte Positivität und Einklagbarkeit [wird] durch das Attribut ›moralisch‹ explizit verneint«, zudem so Mohr, sei nicht klar, wen rein moralisch verstandene Menschenrechte eigentlich verbindlich verpflichten würden (Mohr 2017). Die Menschheit als solche? Dennoch ist auch ein bloß legalistisches Verständnis der Menschenrechte nicht unproblematisch, denn dann könnten sich Menschen in autoritäreren oder unterdrückerischen Staaten im Kampf um Grundrechte nicht auf vorrechtlich schon geltende Menschenrechte berufen; außerdem wären dann legal verfasste Grundrechte gleichsam grundlos und könnten aus keiner tieferen moralischen Quelle mehr schöpfen.

Deshalb sind Menschenrechte *grenzüberschreitend*, da sie ihrem Anspruch nach eine universal-moralische Forderung zum Ausdruck bringen, gleichzeitig aber müssen sie rechtlich institutionalisiert werden, um einklagbar und durchsetzbar zu sein (vgl. Forst 2007: 317): »[D]ie Menschenrechte [sind] nicht nur und ausschließlich moralisch, aber ihre ›unbedingt‹ erhobenen moralischen Ansprüche auf Egalität und Universalität stehen in Kontrast und Spannung zu ihrer rechtlichen Fassung und politischen Setzung.« (Lohmann 2018: 157) Kann ein solches »doppeltes« Verständnis der Menschenrechte am Schnittpunkt von Moral und Recht mit Kant begründet werden?

In der Kant-Exegese wird neuerdings der oftmals geradezu stereotyp angenommene Einfluss von Kants Philosophie auf die Entstehung der Menschenrechte⁸⁶ in ihrer modernen Form kritisch unter die Lupe genommen (vgl. exemplarisch: Mosayebi 2018).⁸⁷ Die Skepsis, inwiefern von Kants Denken maßgebliche Impulse für den Gedanken universaler Menschenrechte ausgehen, wie sie beispielsweise in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* proklamiert werden, ist nicht rein ideengeschichtlicher Art, sondern betrifft das systematische Verhältnis von Kants Moralphilosophie zu seiner Rechtslehre. Notorisch wird angenommen, dass die Sphäre des Rechts bei Kant derjenigen der Moral untergeordnet sei, da moralische

⁸⁶ Eine Gewinnung der Menschenrechte aus Kants Vernunftbegriff stellen Menke und Pollmann dar (ohne diese Theorie selbst zu vertreten): Menke und Pollmann 2007: 55 f.

⁸⁷ Skeptisch äußert sich Horn 2018.

Elemente wie die Achtung vor der Selbstzweckhaftigkeit des/der Anderen auch für das Recht entscheidend seien, umgekehrt Kants deontologische Moral jedoch nicht rechtlich imprägniert sei. Habermas sieht bei Kant eine solche Hierarchie am Werk:

»In der Kantischen Formulierung des Rechtsprinzips trägt das ›allgemeine Gesetz‹ die Last der Legitimation. Dabei steht immer schon der Kategorische Imperativ im Hintergrund: die Form des allgemeinen Gesetzes legitimiert die Verteilung subjektiver Handlungsfreiheiten, weil sich in ihr ein erfolgreich bestandener Verallgemeinerungstest der gesetzesprüfenden Vernunft ausdrückt. Daraus ergibt sich bei Kant eine Unterordnung des Rechts unter die Moral [...].« (Habermas 1992: 153)⁸⁸

Doch auch wenn das Recht insofern moralisch geprägt ist, als der Schutz der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen Grund dafür ist, warum es überhaupt ein Rechtsverhältnis geben soll,⁸⁹ stellt der Bereich des Rechts bei Kant einen eigenständigen Kontext dar, da das Rechtssubjekt in seiner Freiheitsphäre und in Ausübung seiner Rechte von moralischen Pflichten freigesetzt ist. Deshalb bildet das Recht bei Kant eine abgrenzbare Sphäre, welche die äußeren Freiheiten von Menschen gegeneinander regelt und »die Akteure von allen moralischen Zumutungen, außer der einzigen eines generalisierten Rechtsgehorsams, entlastet[.]«. (Ebd. 150)⁹⁰

Es sind im Wesentlichen zwei Gründe, die die Skepsis anleiten, ob sich bei Kant eine Theorie der Menschenrechte finden lässt: Erstens siedelt Kant Rechte im Bereich der Legalität und nicht im Bereich der Moralität an und

88 Vgl. Bielefeldt: »Die [...] Unterscheidung zwischen Moral und Recht ist selbst ein Ausdruck des Respekts vor der sittlichen Autonomie, in die politisch-rechtlicher Zwang nicht nur nicht einwirken kann, sondern in die er vor allem nicht einwirken darf. [...] [B]ereits die Unterscheidung beider Kategorien [steht] wesentlich im Dienste der Moralität [...]. Sie ist Ausdruck der gebotenen Achtung vor dem Menschen als sittlich autonomem Subjekt und insofern selbst moralisch relevant.« (Bielefeldt 2009a: 69)

89 Christoph Horn vertritt eine gegensätzliche Deutung: »Der wichtigste Punkt, der es ausschließt, dass man [sic!] Kant eine Menschenrechtskonzeption in unserem modernen Sinn vertritt, ist [...], dass er überhaupt das Recht nicht auf die ideale Normativität der Moral stützt.« (Horn 2018: 190)

90 Menke äußert sich kritisch zu der »Freigabe des Inneren« durch die Äußerlichkeit des Rechts bei Kant: »Die Freigabe des Inneren folgt nur dann aus der Äußerlichkeit des Rechts, wenn man sie bereits in dieser Äußerlichkeit hineingelegt hat. [...] Die Frage lautet daher, weshalb das moderne Recht seine Äußerlichkeit so deutet und vollzieht, daß sie die Freiheit der Willkür erlaubt. Diese Frage bleibt in Kants Legalitätsbegriff unbeantwortet, ja ungestellt.« (Menke 2018: 86 f.)

zweitens findet sich bei Kant keine »Liste« an liberalen, politischen und sozialen subjektiven Rechten.⁹¹

Unter der Prämisse, dass Menschenrechte moralische, dem »natürlichen« Menschen zukommende Rechte sind, kann es sie in Kants Systemgebäude folgerichtig nicht geben, da im Bereich der Moral Pflichten primär sind: »Insofar as rights are grounded in duties there can be no *natural* rights for Kant – not, if by ›natural‹ one means the predication of innate powers or entitlements to persons independently of their coexistence with others.« (Flikschuh 2015: 657) Ähnlich argumentiert Christoph Horn: »Kant akzeptiert keine subjektiven moralischen Individualrechte.« (Horn 2018: 178) Deshalb gehöre sein Modell von Moral und Recht nicht in die Theriefamilie von Menschenrechtskonzeptionen. Das könne es gar nicht, weil es nicht rechte-, sondern pflichtenbasiert sei. (Ebd. 184) Ähnlich bezweifelt Stefan Gosepath, ob es bei Kant Menschenrechte geben könne, weil das »angeborene« Recht bereits auf eine rechtliche Ordnung verweise und sich daraus keine vopolitischen, moralischen Rechte generieren ließen:

»Das ›angeborene‹ Recht kann auch nicht bloß eine Art Meta-Recht darstellen, aus dem sich dann konkretere Menschenrechte entwickeln ließen. [...] [D]iese [...] Möglichkeit [...] [ist] mit Kants Forderung, dass Rechte nur aus tatsächlichen Entscheidungen öffentlicher Institutionen generiert werden können, unvereinbar.« (Gosepath 2018: 206)⁹²

Zur Frage, warum es bei Kant keine Liste an subjektiven Rechten gibt: Das eine angeborene Freiheitsrecht buchstabiert Kant in vier Rechte aus, nämlich auf rechtliche Gleichheit (vgl. Höffe 2018: 44), das Recht, sein eigener Herr zu sein, das Recht, als unbescholtener Mensch zu gelten und schließlich das Recht, gegenüber anderen beliebig zu handeln und zu sprechen, solange es

91 Sangiovanni erwähnt noch einen weiteren Grund, warum es seiner Einschätzung nach bei Kant keine Menschenrechte geben kann, nämlich weil aus dem einen angeborenen Recht auf Freiheit nicht direkt Rechte folgen, die gegenüber (dritten) staatlichen Autoritäten durchsetzbar wären: »[I]nnate right cannot provide a basis for a theory of human rights, since the imposition of innate right against the will of foreign states (and the actors within them) would count as unilateral.« (Sangiovanni 2015: 676) Dabei geht Sangiovanni jedoch von einem politisch-interventionistischen Verständnis der Menschenrechte aus, das für meine Argumentation unwesentlich ist.

92 Außerdem, so Gosepath, würde das heutige Verständnis von Menschenrechten als international geltender Rechte mit Kants Verständnis von staatlicher Souveränität kollidieren (Gosepath 2018: 208). Deshalb vertritt Gosepath die These, dass höchstens eine kantisch inspirierte Menschenrechtstheorie entwickelt werden könne, die ihren Ausgangspunkt bei dem Gedanken der Selbstzweckhaftigkeit des Menschen als Mitglied im Reich der Zwecke nehme und aus diesen Konstitutionsprinzip diskurstheoretisch Menschenrechte gewinne (vgl. Gosepath 2018: 211 ff.).

nicht deren Rechte schmälert (MS, AA VI: 237 f.). Von weiterführenden Rechten, wie sie heute gemeinhin zu den Menschenrechten gezählt werden, wie das Recht auf körperliche Unversehrtheit, das Recht auf Meinungs- oder das Recht auf Religionsfreiheit ist keine Rede. Vielmehr formuliert Kant in seiner Rechtslehre lediglich für die Bereiche des Privaten und Öffentlichen das ihnen jeweils zugrunde liegende Recht: für das Privatrecht ein Recht auf Eigentum (MS, AA VI: 246) und für das Staatsrecht ein Recht des Menschen, in einem öffentlichen Gemeinwesen zu leben (MS, AA VI: 311).⁹³

Eher affirmativ wird in der Forschung hingegen die Frage beantwortet, inwiefern mit Kant *subjektive* Rechte als das »(moralische) Vermögen, andere zu verpflichten« gewonnen werden können – und zwar als legalisierte Rechte, welche die Freiheitssphäre des einzelnen Menschen gewährleisten. Marietta Auer interpretiert die Entkoppelung von Moral und Recht bei Kant in Hinblick auf die Konstitution subjektiver Rechte als funktional hilfreich, da damit im Bereich des Rechts *Rechte* und nicht etwa *Rechtspflichten* als primär gesetzt sind:

»[N]ur durch Loslösung von der Moralphilosophie entfiel die Notwendigkeit im Recht ebenfalls zunächst nach dem ›Guten‹ oder ›Gesollten‹ zu fragen und dementsprechend den Pflichtbegriff auch zum Ausgangspunkt der philosophischen Rechtslehre zu machen. Erst dadurch entstand das theoretische Vakuum, in das der Begriff des subjektiven Rechts als neue Grundkategorie der Rechtslehre treten konnte.« (Auer 2008: 618)⁹⁴

⁹³ Vgl. Höffe 2018: 46 f.

⁹⁴ Auer weist darauf hin, dass dieser zentrale Stellenwert der subjektiven Rechte in Kants Rechtslehre zunächst gar nicht evident sei – auch weil er gar nicht von »subjektiven Rechten« spricht; nimmt man aber Kants Freiheitsbegriff ernst, erschließe sich der Status der subjektiven Rechte in seiner Rechtslehre: »Kants praktische Philosophie entfaltet nicht nur einen, sondern zwei getrennte, aber aufeinander bezogene Freiheitsbegriffe: die *innere* Freiheit des kategorischen Imperativs, die den freien Willen als Voraussetzung individuell-moralischen Handelns betrifft, und die *äußere* Freiheit der Rechtslehre, welche um der inneren Freiheit willen die Unabhängigkeit von der nötigen Willkür anderer fordert.« (Auer 2008: 618) Diese äußere Freiheit des/der Bürger*in ist als subjektives Recht zu verstehen, das einerseits auf die innere Freiheit bezogen ist (ohne allerdings daraus deduziert werden zu können) und andererseits einen subjektiven Spielraum jenseits der Moral eröffnet: »[D]er Wert des subjektiven Rechts [liegt] gerade in der Freiheit von äußerer Bestimmung über den Rechtsgegenstand [...] und [...] freie Dispositionen [sind] auch und gerade dann zu respektieren [...], wenn sie nutzlos oder gar schädlich sind. Die Möglichkeit, sich freiverantwortlich selbst zu schädigen, ist der kantischen Rechtstheorie immanent; sie ist – gerade wegen des Bezugs der äußeren auf die innere Freiheit – geradezu in Begriff des selbstverantwortlichen Freiheitsgebrauchs.« (Auer 2008: 623)

Auer bindet die bei Kant in der Rechtssphäre angesiedelten subjektiven Rechte einerseits eng an die Idee der Menschenrechte zurück, andererseits betont sie, dass der Grund des Rechts in der moralphilosophisch folgenreichen Vernünftigkeit des Menschen liege: Das subjektive Recht gewinne bei Kant geradezu menschenrechtlichen Charakter, denn »[a]uf der Grundlage des Freiheitsbegriffs gelangt Kant nicht nur zur Überwindung des klassisch-teleologischen Naturrechts, sondern zugleich zu dessen Neubegründung aus der apriorischen Vernunftnatur des Menschen.« (Ebd. 624) Diese Interpretation ist jedoch insofern überspitzt, als die subjektiven Rechte bei Kant eben nicht direkt aus einem Prinzip wie der autonomen Vernunft abgeleitet werden, sondern in der Idee begründet sind, dass der Mensch einen *Anspruch* darauf hat, ein Rechtswesen zu sein und in seiner Freiheit respektiert zu werden.

Gegen die erste exegetische Richtung, die davon ausgeht, dass es gar keine Theorie der Menschenrechte mit Kant geben könne und die gänzlich gegenläufige Position, die Kant als Vordenker der Menschenrechte ansieht, vertrete ich hier eine »mittlere« Lesart. Kant begründet und liefert keine umfassende Liste an universalen Rechten, die den Menschen in freiheitlicher, politischer und sozialer Hinsicht mit umfänglichen Ansprüchen ausstatten würden, sondern vertritt *ein* grundlegendes Menschenrecht, nämlich darauf, überhaupt ein *rechtlisches* Subjekt zu sein:

Es gibt »wie Kant schreibt und die Kommunistische Internationale singt, nur *ein* oder *das* Menschenrecht [...]. Die formale Struktur dieses einen Menschenrechts entspricht der subjektiver Rechte: Dieses Recht zu haben besteht in dem Vermögen oder in der Qualität, andere zu verpflichten, mein Vermögen, etwas tun oder lassen zu können, zu respektieren; kürzer gesagt: in meinem Vermögen oder meiner Qualität, etwas ohne berechtigte Intervention der anderen tun (oder lassen) zu können. [...] Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, weil es das subjektive Recht auf Subjektivität ist: die Fähigkeit eines Einzelnen, alle anderen zu verpflichten, seine Fähigkeit, Subjekt zu sein, zu respektieren.« (Menke 2006: 18)

Wenn Kant auch keine »moralischen, universellen, kategorischen und unveräußerlichen Individualrechte« (Gosepath 2018: 204) in unserem heutigen Sinn erwähnt, ist bei ihm doch der entscheidende Gedanke des Menschen als Träger von Rechten angelegt. Am Grenzpunkt zwischen Moralität und Legalität siedelt Kant die Rechtspflicht an, welche den Menschen darauf verpflichtet, in ein Rechtsverhältnis einzutreten und ihn zum Rechtssubjekt

macht.⁹⁵ In diesem ist der einzelne Mensch angehalten, sein Gegenüber als Träger*in von Rechten anzuerkennen und dessen/deren Freiheitssphäre und subjektive Rechte zu respektieren. Damit ist keineswegs die Sphäre der Moral und die Achtung des/der Anderen als selbstzweckhaftes Wesen »aufgehoben«, vielmehr sind Moral und Recht als verschiedene praktische Kontexte zu verstehen, die gleichzeitig bestehen und in denen sich der/die Einzelne einmal als moralisches Subjekt und einmal als Rechtsperson befindet (vgl. Forst 1994).

Wenn auch Kant keine Menschenrechte im Sinn moralischer oder »natürlicher« Rechte benennt, so findet sich bei ihm doch in Gestalt seines angeborenen Rechts auf Freiheit und der Pflicht zum Eintritt in den Rechtszustand die Idee von Rechtssubjektivität als eines »Rechts auf Rechte« angelegt.⁹⁶ Insofern lässt sich mit Höffe von »impliziten Menschenrechten« bei Kant sprechen (Höffe 2018: 44). Lohmann deutet das angeborene Recht bei Kant so, dass er damit »das formale Prinzip aller Menschenrechte formuliert [...]. Damit ist der Rechtsbegriff, der in dem Begriff ›Menschenrecht‹ verwendet wird, der Struktur (partikularen) objektiven Rechts entlehnt, und gerade nicht mit (universellen) moralischen Beziehungen gleichzusetzen.« (Lohmann 2018: 167) Aus Kants Bestimmung des Rechtsbegriffs und des Rechtsverhältnisses zwischen Menschen wird somit deutlich, dass es bei ihm keine explizit *moralischen* Rechte gibt, als welche die modernen Menschenrechte oftmals gedeutet werden.

Mit Kant kann der Gedanke der *Rechtssubjektivität* als Ausgangspunkt für die Idee von Menschenrechten rekonstruiert werden. Zentral für den Begriff der Rechtssubjektivität ist bei Kant die *Selbstzweckhaftigkeit* des Menschen (auf die er in Gestalt der inneren Rechtspflicht abzielt), welche die Verbindung zum moralphilosophischen Gehalt der Menschenwürde herstellt.⁹⁷ Der aktivische Charakter, den Kant der Rechtssubjektivität verleiht, wenn er davon spricht, sich anderen nie zum bloßen Mittel zu machen, sondern für diese Selbstzweck zu sein, ist insofern einseitig, als damit ein bestimmtes Ver-

95 Vgl. Hill 2014: 220 f.

96 »Damit wären Universalität und Partikularität im Begriff des ›angeborenen Rechts‹ zusammengebracht: Alle haben ein ›Recht‹ auf eine besondere Rechtsordnung.« (Lohmann 2018: 167) Ergänzend ließe sich sagen: Alle haben ein Recht darauf, subjektive Anspruchsrechte zu haben.

97 Zum moralischen Gehalt von Kants Rechtsverständnis: »Auch wenn die vom Recht zu schützende Freiheit nur die äußere Handlungsfreiheit (›freie Willkür‹) betrifft, so findet damit doch die Würde des Menschen als sittlich-autonomes Subjekt politisch-rechtliche Anerkennung.« (Bielefeldt 2009a: 69)

ständnis derjenigen impliziert ist, die Rechtssubjekte sind. Kants Gedanke lässt sich aber fruchtbar machen, ohne Selbstzweckhaftigkeit reduktionistisch auf diejenigen zu begrenzen, die diese sprachlich gegenüber Anderen einfordern können. Vielmehr sollte auch im Bereich des Rechts Selbstzweckhaftigkeit an ein relationales Moment rückgebunden bleiben.

In Abstraktion von der kantischen Systematik kann von Menschenwürde als einem *Rechtsbegriff* gesprochen werden (vgl. Rothhaar 2015).⁹⁸ Damit ist nicht die Frage nach dem Stellenwert der Menschenwürde innerhalb der Verfassungsrechtsdogmatik gemeint, sondern allgemeiner die *Verhältnisbestimmung zwischen Moral und Recht* und der systematische Zusammenhang zwischen Menschenwürde und Menschenrechten benannt. Die Menschenwürde als moralisch bestimmter Status des Menschen wird rechtlich bedeutsam, da die Achtung seiner Selbstzweckhaftigkeit nicht allein dem guten Willen des/der Einzelnen anheimgestellt sein kann, sondern auch rechtlich bindend sein soll. Verknüpft hiermit ist der Perspektivenwechsel von der moralischen Verpflichtung hin zum Anspruch an staatliche Autoritäten, der sich in Gestalt subjektiver Rechte manifestiert. Diese subjektiven Rechte, welche die Rechtspersönlichkeit des Menschen ausmachen,⁹⁹ bringen zum Ausdruck, dass das Individuum *Rechtssubjekt* ist und als solches überhaupt erst Träger*in von Rechten und rechtlichen Pflichten sein kann. Indem diese Idee der Rechtssubjektivität im Begriff der Menschenwürde verankert wird, erweist sich Menschenwürde auch als *rechtlich grundlegender Status*. Menschenwürde als Rechtsbegriff umreißt keine immanent-rechtliche Perspektive, sondern heißt, dass eine moralische Idee in der Sphäre des Rechts wirksam wird.¹⁰⁰

Die Rede davon, dass die Menschenwürde den »Grund« der Menschenrechte bildet, ist insofern ungenau, als diese universalen Rechte nicht aus dem Status der Menschenwürde *abgeleitet* werden, sondern dieser Status besagt vielmehr selbst schon, *Träger*in*, Subjekt von Menschenrechten zu sein: »Die Menschenwürde bezeichnet [...] nur den allgemeinen normativen Gesichtspunkt, nicht den Ableitungsgrund menschenrechtlicher Regelungen.«

98 Das ist nicht Kants eigene Deutung, der den Menschenwürdebegriff mitnichten rechtlich konnotiert verwendet (vgl. dazu auch Gosepath 2018: 202, Lohmann 2018: 168).

99 Vgl. Habermas 1992: 151.

100 Forst spricht in diesem Zusammenhang davon, dass »die *moralische* Dimension [der Rechtsperson] [...] den Gehalt des naturrechtlichen Schutzes der Menschenwürde ein[holt], indem Rechtspersonen grundlegende Rechte zugesprochen werden, die sich Personen wechselseitig zugestehen müssen.« (Forst 1994: 397)

(Menke 2006: 4) Daraus folgert Menke, dass Menschenwürde und Menschenrechte eine begriffliche Einheit bilden:

Der »nicht-deduktive, aber interne Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten lässt sich positiv so formulieren, dass sie zwei verschiedene Aspekte ein und derselben normativen Einstellung sind. Der Begriff der Menschenwürde bezieht sich darauf, dass der Mensch überhaupt Träger grundlegender (»übertrumpfender«) Ansprüche ist; der Begriff der Menschenrechte bezieht sich darauf, *welche* Ansprüche dies im Einzelnen sind.« (Ebd. 4 f.)

So formuliert Menke das zentrale Kriterium für *Menschenrechte*, dass sie nämlich das eine »Menschenrecht [...] auf Menschheit oder Subjektivität« entfalten.« (Ebd. 18)¹⁰¹ Eine Rechtsperson, die Menschenrechte hat, ist der Mensch nur insofern, als er Rechtssubjekt ist und überhaupt einen Anspruch auf Anerkennung als Träger*in von Rechten hat.

Die Entfaltung des Status der Rechtssubjektivität (*status subjectioinis*) in drei weitere Status (*status passivus*, *status activus*, *status participionis*), die Kirste anhand von Jellineks Bestimmung vornimmt, und aus welchen sich die wesentlichen Menschenrechte gewinnen lassen, weist auf das Verständnis von Menschenwürde als eines moralischen Begriffs zurück. Der Status der Menschenwürde verstanden als Rechtsträger*innenschaft schützt die/den Einzelne/n und trägt ihrer/seiner Bedürftigkeit als verletzliches Wesen Rechnung. Gleichzeitig ist der Mensch als Rechtssubjekt nicht ausschließlich passiver/passive Rezipient*in, der/die vom Wohlwollen Anderer abhängt, sondern gewinnt einen aktiven Status. Die Kehrseite dieser rechtlichen Schutz- und Freiheitssphäre, welche durch die Rechtssubjektivität eröffnet wird und auf die Vulnerabilität des Menschen als physisches und soziales Wesen antwortet, ist die Freisetzung eines Raums, in dem die Moral lediglich eine untergeordnete Rolle spielt. Im Schutzbereich der Rechte ist das Rechtssubjekt nicht mehr von der moralischen Pflichterfüllung anderer abhängig, sondern gewinnt einen Freiraum individueller Berechtigung.¹⁰² In den Grenzen dieses rechtlich umschriebenen Raumes kann sich der/die Einzelne von seinen/ihren moralischen Pflichten entbinden. Diese Spannung, zu welcher ein liberales Menschenrechtsverständnis zwangsläufig führt, kann nicht aufgelöst werden, wenn der menschenrechtliche Universalismus gewahrt werden soll. Sie kann aber entschärft werden, insofern die Menschenrechte nicht im

101 Menke weist darauf hin, dass dieses Verständnis der Menschenrechte nicht impliziert, dass die vielen Menschenrechte deshalb ein Ganzes bilden (Menke 2006: 18).

102 Vgl. Menke 2009a: 95.

Sinn einer Fixierung einer endgültigen Liste verstanden werden, sondern vielmehr auf ihren Praxischarakter abgestellt wird.¹⁰³

*Welche Menschenrechte genau dem Status der Rechtssubjektivität entspringen, ist nicht ein für alle Mal in einem Katalog festgeschrieben, sondern unterliegt der politischen diskursiven Aushandlung.*¹⁰⁴ Der Gedanke einer Praxis der Menschenrechte bezieht sich nicht nur auf die Frage nach dem Umfang der Menschenrechte, sondern auch auf die Träger*innenschaft dieses Rechts.

Zwischenfazit: Die rechtliche Bedeutung relationaler Menschenwürde

Eine *Praxis der Menschenrechte* lässt sich im Streit um eine größere Inklusivität der Menschenrechte und ihre explizite Ausdehnung auf Menschen mit »Behinderung«, die in der UN-Behindertenkonvention ihren rechtsformalistischen Ausdruck gefunden hat, beobachten. Hier steht der normalisierenden Tendenz der Menschenrechte ein Moment des »Empowerment« entgegen: Indem Menschen mit »Behinderungen« nicht auf ihre passive Bedürftigkeit reduziert, sondern als Subjekte von Menschenrechten begriffen werden, ändert sich gleichzeitig auch *das Menschenrechtssubjekt*. Es kann nicht mehr bloß als autonom und selbstermächtigt verstanden werden, wie oft in der Philosophie angenommen wird, noch ist es das liberale Zerrbild des nach bloß privater Freiheit strebenden unpolitischen Menschen. Deshalb hat die

103 Gegen die »Reduktion des Menschen auf eine bloß natürliche, nackte, leidende, bourgeoise Subjektivität« durch die Menschenrechte hebt Raimondi das aktivistische und solidarische Moment der Menschenrechtspraxis hervor: »Betrachtet man die Menschenrechte aus der Perspektive der Praxis, aus der sie entstanden sind und die sie selbst hervorgebracht haben, so wird allerdings deutlich, daß der Mensch der Menschenrechte nicht jenes festgelegte Wesen ist, als den seine Kritiker ihn aus unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlichen Begründungen beschreiben.« (Raimondi 2011: 377)

104 Vgl. dazu etwa Habermas' diskursethisches und Forsts rechtfertigungsbasiertes Menschenrechtsverständnis. Bei Habermas heißt es dazu: »Die Idee der rechtlichen Autonomie der Bürger verlangt ja, daß sich die Adressaten des Rechts zugleich als dessen Autoren verstehen können. Dieser Idee widerspräche es, wenn der demokratische Verfassungsgesetzgeber die Menschenrechte als so etwas wie moralische Tatsachen schon vorfinden würde, um sie nur noch zu positionieren.« (Habermas 2017: 449)

UN-Behindertenrechtskonvention für die Infragestellung und Auflösung *des* Menschenrechtssubjekts als autonom handlungsfähiges und mit sich selbst identisches eine systematische Bedeutung:

»Die Konvention der Vereinten Nationen über die Rechte von Menschen mit Behinderung vom Dezember 2006 kann man als Ausdruck [der], wie man mit Jacques Derrida sagen könnte, dekonstruktiven Infragestellung des ›Menschen‹ der Menschenrechte begreifen. Wie Gesellschaften mit Menschen mit Behinderung umgehen [...] zeigt, welchen Gehalt die Menschenrechte für sie haben.« (Bude 2015b: 39)¹⁰⁵

Die verschiedenen Menschenrechtspakte, welche den Kreis derer, die Menschenrechtsträger*innen sind, sprengen und erweitern, stellen wichtige Meilensteine von politischen Kämpfen um eine größere Inklusivität der Menschenrechte dar und bringen ein Moment der Heterogenität und Diversität ein, welches der Normierung des Menschenrechtssubjekts entgegensteht und Menschenrechtssubjekte im Plural etabliert.

Der Menschenwürdebegriff hat nicht lediglich einen *moralischen* Charakter, sondern entfaltet auch eine *rechtliche* Dimension: Er bezeichnet den Status des Menschen, überhaupt über grundlegende Rechte zu verfügen und diese gegenüber staatlichen Autoritäten und mittelbar auch gegenüber anderen Menschen geltend machen zu können. Im Folgenden wird es darum gehen, inwiefern die Idee, ein *Recht auf grundlegende Menschenrechte* zu haben, in gerechtigkeits-theoretischer Hinsicht fruchtbar gemacht werden kann.

Hier ist es abschließend wichtig, den *relationalen* Charakter von Menschen als Rechtssubjekten zu betonen. Subjektive Rechte haben einen doppelten Charakter: Sie eröffnen dem Individuum Freiheitsräume, indem sie unmittelbare moralische Verpflichtungen aussetzen und ihm Ansprüche gegenüber staatlichen Autoritäten zugestehen; gleichzeitig wohnt ihnen auch ein atomistischer und asozialer Zug inne (vgl. Menke 2018). Doch sollte die rechtskritische Perspektive nicht ein anderes entscheidendes Moment der Menschenrechte aus dem Blick verlieren: Sie sind ihrem Ursprung nach als Rechte zu verstehen, die den *moralischen* Charakter einer geschuldeten Anerkennung und Achtung des anderen Menschen institutionalisieren und damit Rechtsansprüche von der moralischen Pflichterfüllung des Gegenübers emanzipieren. Ihnen ist eine wesentlich relationale Dimen-

¹⁰⁵ Die These, wonach der »behinderte« Mensch auch heute noch Agambens Figur des *homo sacer* exemplifiziert, scheint mir dagegen zu pauschal (vgl. zu einer entsprechenden Analyse Reeve 2009).

sion eingeschrieben, da sie die moralische Respektspflicht dem anderen Menschen gegenüber rechtlich universalisieren.

Zentral für die menschenrechtlichen Implikationen der Menschenwürde ist eine kritische Denkbewegung, die sich bereits für die Frage nach den Subjekten beziehungsweise Träger*innen der Menschenwürde als entscheidend erwiesen hat: Die normative Pointe einer *universalen* Menschenwürde und der damit verbundene Anspruch auf grundlegende Menschenrechte liegt darin, dass niemandem die Autorität zukommen kann, darüber zu befinden, wer Subjekt von Menschenwürde und Menschenrechten ist und wer nicht. Dieses agnostische Gebot und die geforderte epistemologische Enthaltsamkeit unterscheiden Menschenwürde und Menschenrechte von anderen (normativ relevanten) Zugehörigkeiten, die Beschränkungen unterliegen und deswegen immer auch exklusiv sind. Wenn der Bezug auf eine menschliche »Natur« als Grund von Menschenwürde und Rechtssubjektivität irgendwie sinnhaft sein kann, dann nicht in einem essentialistischen Sinn zur Bezeichnung von moralisch relevanten substantiellen Eigenschaften oder Fähigkeiten, sondern höchstens in einer gegenläufigen Deutung, wie sie Balibar formuliert: *Gleichheit* und *Freiheit* als Kerngehalt der Menschenrechte sind nicht natürlich vorhanden, sondern stellen sich als normativen Grundforderungen an den Raum des Politischen überhaupt. Als solche »anthropologische[n] Implikationen« jeglicher Politik »verändern sie in gewisser Weise die Vorstellung von der ›menschlichen Natur‹ selbst.« (Balibar 2012: 201) Nur die subversive Bedeutung einer »menschlichen Natur« kann demnach sinnvoll sein. Gemeint ist, dass ihr jenseits aller anthropologischen Festlegungen eine höchst »unnatürliche« Forderung innewohnt, nämlich auf Achtung aller Menschen in ihrem je einzigartigen, besonderen, individuellen und gleichzeitig mit allen Anderen geteilten Menschsein.

Die Perspektivierung von Menschenwürde und grundlegender Menschenrechte als un-bedingt für alle Menschen geltend erweist sich gerade vor dem Hintergrund (historischer) Erfahrungen als bedeutsam, in denen bestimmten Gruppen an Menschen der Status als normative Autoritäten abgesprochen und ihre (Menschen-)Rechte systematisch negiert wurden. In Bezug auf Menschen mit »Behinderung« bildet die Praxis nationalsozialistischer Euthanasie einen grausamen Höhepunkt der Entrechtung und Entmenschlichung.¹⁰⁶ Arendts These, dass der Entmenschlichung und

106 In seinen Untersuchungen zu Bio-Politik und der Figur des »homo sacer«, des bloßen, nackten Lebens, das aller menschlichen Qualitäten entkleidet wurde, bezieht sich Giorgio Agamben auch

Ermordung von Menschen immer zunächst ihre Entrechtung vorhergeht, lässt sich dahingehend erweitern, dass diese Entrechtung selbst in einer missbräuchlichen und anmaßenden noumenalen Machtausübung wurzelt, nämlich darüber zu befinden, wer Würde hat und wer nicht, wer als Subjekt von Rechten zählt und wer nicht. In der Anmaßung dieser Autorität über den Wert des anderen Menschen liegt eine grundlegende Verkennung menschlicher Interdependenz, welche die Abwertung von menschlichem Leben als Form einer (epistemischen) Gewaltausübung deutlich werden lässt.¹⁰⁷ Es bedarf daher einer Grundlage von rechtlicher Normativität in Form eines rechtssubjektiven Rechts auf Rechte, das selbst nicht der (politischen) Verhandlung unterliegt, sondern einen nicht unterschreitbaren normativen Minimalgehalt bildet, welcher als in einer relationalen Ontologie der Moral wurzelnd der Verfügung entzogen bleibt.

Wenn Gerechtigkeit in einem grundlegenden Sinn als Rechtssubjektivität zu verstehen ist, also als Status jedes einzelnen Menschen, der mit dem Anspruch auf zentrale Menschenrechte einhergeht, betrifft das nicht nur öffentliche und bürgerliche Rechte, also Rechte des einzelnen Menschen gegen den Staat wie das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit, das Recht auf freie Meinungsäußerung oder das Recht auf freie Religionsausübung.

auf das nationalsozialistische Projekt der Euthanasie, der Tötung von »lebensunwertem Leben«. Die sich in der Euthanasie manifestierende Entscheidungsgewalt über das nackte Leben stellt für Agamben kein Spezifikum des Totalitarismus dar, vielmehr erblickt er hier lediglich den Gipfel- und Kulminationspunkt einer Entwicklung, die aller Macht als Bio-Macht von Anbeginn eingeschrieben war. In der Frage nach dem (Un-)Wert des Lebens stehe, so Agamben, der letzte Bestand der souveränen Macht auf dem Spiel (Agamben 2002: 151) – insofern folge die nationalsozialistische Euthanasie geradezu zwangsläufig aus dem »Nazismus als erste[m] radikal biopolitische[n] Staat.« (Ebd. 152) Dem Verbrechen der Euthanasie liegt damit, folgt man Agambens Analyse, eine noumenale Machtausübung zugrunde, nämlich die Entscheidung des Souveräns beziehungsweise des totalitären Staats darüber, welches Leben wertvoll ist und welches nicht: »[D]ie Souveränität des lebenden Menschen über sein Leben [trifft] unmittelbar mit der Festlegung einer Schwelle zusammen [...], jenseits deren das Leben keinen rechtlichen Wert mehr besitzt und daher getötet werden kann, ohne daß ein Mord begangen wird. Die neue Kategorie eines »wertlosen« oder »lebensunwertem Lebens« entspricht exakt [...] dem nackten Leben des homo sacer [...]. Es scheint so, als ginge jede Wertung und jede »Politisierung« [...] zwangsläufig mit einer erneuten Entscheidung über die Schwelle einher, jenseits deren das politisch relevante Leben aufhört, um nur mehr »heiliges Leben« zu sein und als solches straflos eliminiert werden zu können.« (Ebd. 148)

107 Deshalb vertritt Judith Butler den Gedanken, dass diejenigen, die anderen Menschen den Status als Gleiche absprechen, die grundlegende Interdependenz, in welche sie selbst verweben sind, übersehen und damit sich selbst Gewalt antun (vgl. Butler 2020: 148).

Daneben sind auch die *subjektiven Privatrechte* des Zivilrechts einschlägig für die Rechtssubjektivität von Menschen, etwa das Recht darauf, Verträge abzuschließen (vgl. Art. 12, Abs. 5 UN-Behindertenrechtskonvention). So ist etwa die Geschäftsfähigkeit und die Möglichkeit, eigenständig Verträge einzugehen, davon abhängig, über ein bestimmtes Maß an Vernunftfähigkeit zu verfügen und damit potenziell zur rationalen Willensbildung in der Lage zu sein (vgl. Welti 2005: 502). Hintergrund dieser Regelung ist ein Schutzgedanke: Menschen, die zu einer vernünftigen Willensbildung nicht in der Lage sind, sollen davor bewahrt werden, sich selbst Schaden zuzufügen. Die Rechtsfolge einer festgestellten Geschäftsunfähigkeit ist deshalb die Nichtigkeit aller Willenserklärungen der betroffenen Personen (ebd. 506), was auch so zentrale Lebensbereiche wie die Frage nach medizinischer Behandlung oder deren Unterlassen betrifft. Felix Welti moniert, dass die bestehenden pauschalen rechtlichen Regelungen in Deutschland unverhältnismäßig seien und einen verfassungswidrigen Eingriff in die Selbstbestimmung »behinderter« Menschen darstellen (ebd. 506).

Im Anschluss an die hier entwickelten Überlegungen zur Menschenwürde und Rechtssubjektivität von geistig »behinderten« Menschen wäre es deshalb ein wichtiges Desiderat innerhalb der Rechtswissenschaften, die zivilrechtlichen Einschränkungen, von denen sie betroffen sind, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Ein Beispiel dafür ist die Feststellung der Geschäftsunfähigkeit: Aus welcher Perspektive wird über Geschäfts(un)fähigkeit entschieden und wie wird sichergestellt, dass die Potenziale der betroffenen Person zur Selbstbestimmung und Willensbildung hinreichend berücksichtigt werden? Zu überlegen wäre auch, wie den Willensäußerungen von »behinderten« Menschen jenseits einer gesetzlichen Betreuung Rechnung getragen werden kann – etwa wie ein interaktionales Modell von gesetzlicher Vertretung etabliert werden kann, das intersubjektiv orientiert ist und den Austausch und die Kommunikation zwischen Stellvertreter*in und der vertretenen Person stärker in den Blick nimmt. Damit würde sich die Möglichkeit eröffnen, Rechtssubjektivität selbst relationaler zu denken und Rechtsträger*innen nicht nur als isolierte Individuen wahrnehmen zu können, sondern sie in ihren sozialen Bezugsgeflechten zu situieren.

Im folgenden Kapitel argumentiere ich, dass das moralisch verankerte Recht auf Rechte, das eine grundlegende Recht darauf, überhaupt als Rechtssubjekt zu zählen, entscheiden für eine Theorie der Gerechtigkeit ist, die alle Menschen gleichermaßen adressieren kann, auch diejenigen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen.

6. Kapitel: Kognitive Beeinträchtigung und Gerechtigkeit – ein menschenrechtliches Verständnis

»Diese Menschenrechte, derer es also nicht bedarf, *verliehen zu werden*, wären demnach unwiderruflich und unveräußerlich. Rechte, die aufgrund ihrer Unabhängigkeit gegen alle *Verleihung*, die Andersheit oder das Absolute eines jeden Menschen, die Aussetzung aller *Referenz* ausdrücken.«
(Lévinas 2007b: 98)

Dieses Kapitel umreißt, welche Implikationen die bislang erarbeitete Deutung von Menschenwürde als Rechtssubjektivität für Fragen der Gerechtigkeit hat.¹ Auch wenn bereits Marx dem Konzept der *Gerechtigkeit* attestierte, damit sei lediglich ein bürgerlich-kapitalistischer *status quo* eingefangen, der mit wahrer Gerechtigkeit nichts zu tun habe (vgl. Marx und Engels 1973: 18), ist in der Folge gerade aus Perspektive einer explizit kritischen Theorie nicht auf den Gerechtigkeitsbegriff verzichtet worden; vielmehr gibt es einschlägige Bemühungen, ihn von Vereinseitigungen oder Verzerrungen zu befreien und sein normatives und emanzipatorisches Potenzial herauszuarbeiten. An solche Versuche knüpfe ich hier an.

Eine Bestimmung dessen, was Gerechtigkeit oder eine gerechte Gesellschaft für Menschen mit »Behinderung« bedeutet, setzt zunächst eine Klärung des Gerechtigkeitsbegriffs voraus (vgl. Barclay 2018: 42).² Wird ein *verteilungsorientiertes* Gerechtigkeitsparadigma zugrunde gelegt, zielt eine entsprechende Theorie auf eine ressourcenbasierte Distributionsmetrik gerechtigkeitsrelevanter Güter. Im Fall eines Gerechtigkeitsbegriffs, der von Martha Nussbaums und Amartya Sens *capability approach* inspiriert ist, stehen dagegen die Realisierung von bestimmten *Fähigkeiten* und de-

1 Vgl. grundlegend Arstein-Kerslake 2017.

2 Aus der Perspektive eines kulturellen Verständnisses von Behinderung beziehungsweise der *critical disability studies* steht die *epistemische* und normalisierungskritische Frage danach, wie wir Behinderung überhaupt thematisieren und adressieren, am Beginn einer Auseinandersetzung mit Gerechtigkeit.

ren gesellschaftliche Bedingungen im Vordergrund – es geht mithin um das Erreichen eines bestimmten Zustands für die einzelnen Gesellschaftsmitglieder. Mit den verschiedenen Formen ergebnis- und verteilungsorientierter Ansätze ist allerdings bereits eine Festlegung in Bezug darauf getroffen, was das im Sinn der Gerechtigkeit *Zukommende* oder *Angemessene* ist. Gemäß einem weiter gefassten Verständnis von Gerechtigkeit ist diese Einschränkung auf Güter, Ressourcen oder Befähigungen aber keineswegs evident, vielmehr bezieht es sich allgemein »auf die Gesamtheit der wechselseitigen Ansprüche und Verbindlichkeiten bzw. der moralischen Rechte und Pflichten, die die Menschen gegeneinander vom Standpunkt der Unparteilichkeit aus haben.« (Gosepath 2008: 394) Die grundlegende Frage der Gerechtigkeit ist diejenige, *wie* und von wem diese Ansprüche und Verbindlichkeiten überhaupt angemessen bestimmt werden können, das heißt der Geltungs- und Gegenstandsbereich der Gerechtigkeit steht selbst zur Disposition. Während *ergebnis-* und *verteilungsorientierte* Ansätze in Bezug auf diese Bestimmung bereits eine Festlegung vornehmen, stellen *prozedurale* Gerechtigkeitsansätze die Aushandlung von grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien und die Frage danach, auf welche Ansprüche sich Gerechtigkeit überhaupt bezieht und wie diese angemessen gerechtfertigt werden können, ins Zentrum.

Der Ausgangspunkt und Prüfstein meiner Überlegungen zum Gerechtigkeitsbegriff ist der Fall von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen: Eine Gerechtigkeitstheorie, welche ihnen nicht *gerecht* werden kann, und sie als Gerechtigkeitssubjekte ausschließt, disqualifiziert sich selbst in ihrem Allgemeinheitsanspruch aufgrund mangelnder Inklusivität (vgl. Stoppenbrink 2018: 28).

Im Folgenden gehe ich der Frage nach, wie die Forderung, Menschen mit geistiger »Behinderung« als gleiche Gerechtigkeitssubjekte zu achten, eingelöst werden kann. Ich untersuche zunächst die Theorien von John Rawls und Martha Nussbaum, auf die sich die einschlägigen Debatten zum Gerechtigkeitsstatus »behinderter« Menschen beziehen und argumentiere, dass beide Theorieansätze Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in ihren Entwürfen nicht angemessen berücksichtigen können und deswegen eine konzeptuelle Lücke aufweisen, die ihren eigenen Anspruch auf Allgemeinheit unterläuft. Anknüpfend an das im vorherigen Kapitel erarbeitete Verständnis von Menschenwürde als Rechtssubjektivität schlage ich stattdessen eine menschenrechtliche Deutung von Gerechtigkeit vor: Gerechtigkeitssubjekt zu sein bedeutet, so meine These,

zunächst einmal Träger*in grundlegender Menschenrechte zu sein. Da ein menschenrechtlicher Universalismus jedoch in entscheidender Hinsicht auch reduktionistische Züge aufweist, indem er eine Tendenz zur Normalisierung und Einebnung partikularer Identitäten entfaltet, gilt es, ihm ein Moment der Differenzsensibilität einzuschreiben. Diese These erhärte ich in Auseinandersetzung mit rechtskritischen Ansätzen. Ich argumentiere, dass im Ausloten des Spannungsverhältnisses zwischen Universalismus und Differenzsensibilität ein Konzept *sozialer Gleichheit* einschlägig wird, das die *Bedingungen* dafür umschreibt, als gleicher/gleiche Rechtsträger*in auch in der eigenen Identität Anerkennung erfahren zu können.

Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in den Theorien von Rawls und Nussbaum – eine kritische Lektüre

John Rawls' Urzustand – die verkürzte Perspektive eines kontraktualistischen Gerechtigkeitsbegriffs

Rawls' *Theory of Justice* (1971) hat die Frage nach Gerechtigkeit in der politischen Philosophie neu belebt. Sie ist gleichzeitig die am umfassendsten ausgearbeitete und einflussreichste Gerechtigkeitstheorie des 20. Jahrhunderts. Da sich an ihr viele Debatten um die angemessene Berücksichtigung von Menschen mit »Behinderung« als Gerechtigkeitssubjekte entzündet haben, thematisiere ich sie im Rahmen der Frage, was Gerechtigkeit für Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen bedeutet. Jedoch greife ich in der Analyse von Rawls' Gerechtigkeitstheorie in Hinblick auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen nur diejenigen Aspekte seines Ansatzes heraus, die im Zusammenhang der Behinderungsthematik besonders schwierig sind. Relevant sind insbesondere der *Urzustand* (»original position«) und Rawls' Verständnis von *Personen* als voll kooperationsfähigen Gesellschaftsmitgliedern.

Rawls' Gerechtigkeitstheorie kann als *egalitärer Liberalismus* verstanden werden, bei dem die Vorstellung einer gleichen Verteilung von Freiheiten (in Form von Freiheitsrechten) leitend ist und zudem das Prinzip der Chancengleichheit sowie die Notwendigkeit der Rechtfertigbarkeit gesellschaftlicher Ungleichheiten eine elementare Rolle spielen – es handelt sich um eine »auf

die Frage der Gerechtigkeit gesellschaftlicher Grundordnungen zugeschnittene Spielart einer Unparteilichkeitsmoral.« (Ladwig 2011: 132) Dabei knüpft Rawls an die Tradition der Vertragstheorien im Ausgang von Locke, Rousseau und Kant an (TG 27) und fragt nach den Bedingungen, unter denen eine grundlegend gerechte Gesellschaftsstruktur realisierbar ist (TG 23). Jedoch kann Rawls' Theorie nicht als rein prozedural oder kontraktualistisch beschrieben werden, vielmehr ist in ihrem architektonischen Grundgerüst auch eine substanzielle kantische Prämisse verankert, die sich auf den *moralischen Status* von Menschen bezieht: »Jeder Mensch besitzt eine aus der Gerechtigkeit entspringende Unverletzlichkeit, die auch im Namen des Wohles der ganzen Gesellschaft nicht aufgehoben werden kann.« (TG 19)

Analog zum Naturzustand in klassischen Vertragstheorien entwirft Rawls das Gedankenexperiment eines *Urzustandes* (»original position«), in dem unter dem *Schleier des Nichtwissens* – niemand kennt seine/ihre Stellung in der Gesellschaft, seine/ihre Klasse, seinen/ihren Status, seine/ihre natürlichen Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft, seine/ihre Vorstellung vom Guten oder besondere psychologische Neigungen – die ursprünglichen Vertragsparteien *Grundsätze* der Gerechtigkeit festlegen (TG 28 f.). Diese Grundsätze beziehen sich auf eine *Grundstruktur* der Gesellschaft, also auf die elementaren Institutionen in sozialer, wirtschaftlicher und politischer Hinsicht (TG 23). Der Schleier des Nichtwissens soll gewährleisten, dass niemand allein aus egoistischem Nutzenkalkül bestimmte Grundsätze wählt, sondern alle Vertragsabschließenden einen möglichst unparteilichen Standpunkt innehaben.

Rawls setzt für die fiktive Situation des Urzustandes noch einige weitere Bedingungen fest, die in Hinblick auf die Gesellschaft, deren Prinzipien ausgehandelt werden, entscheidend sind: Zum einen gibt es zentrale *Grundgüter*, von denen Menschen in Absehung aller anderer Präferenzen im Leben lieber mehr als weniger haben möchten, nämlich Rechte, Freiheiten und Chancen sowie Einkommen und Vermögen. Schließlich zählt Rawls auch die Selbstachtung zu den zentralen gesellschaftlichen Grundgütern (TG 112). Zum anderen beschreibt Rawls zentrale »Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit«, die es überhaupt notwendig machen, nach grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien zu fragen.³ Zu diesen Bedingungen gehört etwa, dass viele Menschen in einem begrenzten geographischen Gebiet leben,

³ Rawls' zwei Grundsätze der Gerechtigkeit sind: 1. Ein System gleicher Grundfreiheiten; 2. müssen soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssen den Be-

was ein geregeltes Zusammenleben erforderlich macht, dass eine gewisse Knappheit an Ressourcen gegeben ist sowie die Tatsache, dass Menschen ihre jeweils eigenen Lebenspläne und individuellen Vorstellungen ihres Wohls haben und deshalb konkurrierende Ansprüche auf die verfügbaren natürlichen und gesellschaftlichen Hilfsmittel erheben (TG 149 f.).

Damit ist auf eine weitere wichtige Bestimmung von Rawls verwiesen, nämlich sein spezifisches Verständnis von *Personen*, das er vor allem im Vorwort der überarbeiteten Auflage der *Theory of Justice* (1999) ausarbeitet: Er charakterisiert Personen⁴ als ausgestattet mit zwei grundlegenden moralischen Vermögen, nämlich der »capacity for a sense of justice« und der »capacity for a conception of the good.« (Rawls 1999a: xii) Diese beiden Fähigkeiten von Personen sind entscheidend dafür, dass sie überhaupt als Verhandlungspartner*innen im Urzustand auftreten können. Darüber hinaus beinhaltet die Aushandlung von Gerechtigkeitsprinzipien noch eine weitere Idealisierung: Sie werden für eine Gesellschaft entworfen, in der alle Mitglieder als »normal and fully cooperating members of society over a complete life« vorgestellt werden (ebd. xiii). Damit sind all diejenigen, die diesem Ideal nicht entsprechen, explizit als Gerechtigkeitssubjekte ausgeklammert: »I put aside for the time being these temporary disabilities and also permanent disabilities or mental disorders so severe as to prevent people from being cooperating members of society in the usual sense.« (Rawls 1996: 20)⁵ In der *Theorie der Gerechtigkeit* bezieht Rawls diese Einschränkung des Personenverständnisses explizit auf die psychologischen und epistemischen Voraussetzungen seiner normativen Theoriebildung:

»Ich nehme nun an, dass jeder körperliche Bedürfnisse und psychische Fähigkeiten innerhalb des normalen Bereichs hat, so daß sich keine Probleme besonderer Gesundheitsfürsorge und der Behandlung von Schwachsinnigen ergeben. Die Betrachtung dieser schwierigen Fälle würde vorzeitig Fragen aufwerfen, die uns über die Theorie der Gerechtigkeit hinausführen könnten und außerdem unsere moralische Wahrnehmung auf von uns sehr verschiedene Menschen ablenken, deren Schicksal Mitleid und Angst erregt.« (TG 118)

dingungen fairer Chancengleichheit genügen und sie müssen den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip) (TG 81).

4 Rawls vertritt ein Schwellenwert-Konzept von Personen: »Man erkennt also, daß die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit eine hinreichende Bedingung für den Anspruch auf gleiche Gerechtigkeit ist. Es wird nur das unbedingte Minimum gefordert.« (TG 549)

5 Vgl. Rawls 2001: 170.

An dieser idealisierten Bestimmung der Gesellschaftsmitglieder als rational und voll kooperationsfähig und der damit einhergehenden Abwertung von Menschen, die diesem Normalitätsstandard nicht entsprechen, hat sich vor allem aus feministischer und kommunitaristischer Sicht Kritik entzündet. Kritiker*innen monieren, dass Rawls' Deutung von Personen der konstitutiven menschlichen Bedürftigkeit, Abhängigkeit und Interdependenz nicht hinreichend Rechnung trage und er ein zu individualistisches Verständnis von Personen habe. Iris Marion Young kritisiert aus feministischer Perspektive die Normalisierungstendenz, welche der Art und Weise zugrunde liegt, wie Personen als Gerechtigkeitssubjekte in Theorien wie derjenigen von Rawls konstruiert werden: »The situation of people with disabilities illustrates the problems of normalization most starkly [...]. Having a disability implies that a person will not be able to compete for income and power as effectively as others.« (Young 2006: 95)⁶ Michael Sandel wirft Rawls aus kommunitaristischer Perspektive vor, nicht hinreichend zu berücksichtigen, dass Menschen immer schon in soziale Kontexte eingebettet sind. Der Entwurf von Gerechtigkeitsprinzipien auf Basis von abstrakten anthropologischen Vorannahmen sei deshalb von Anfang an verzerrt:

»[W]e cannot be wholly unencumbered subjects of possession, individuated in advance and given prior to our ends, but must be subjects constituted in part by our central aspirations and attachments, always open, indeed vulnerable, to growth and transformation in the light of revised self-understandings. And in so far as our constitutive self-understandings comprehend a wider subject than the individual alone [...] to this extent they define a community in the constitutive sense.« (Sandel 1998: 172)⁷

Es muss, um diese Kritiken an Rawls angemessen einordnen zu können, berücksichtigt werden, dass die »original position« systematisch nicht die ganze Begründungslast der Gerechtigkeitsprinzipien trägt, sondern auch der Idee des *Überlegungsgleichgewichts* eine entscheidende Rolle zukommt. Damit ist ein Begründungsverfahren bezeichnet, in dem unsere bestehenden Urteile und Überzeugungen über das Gerechte mit den aus der »original position« gewonnenen Gerechtigkeitsprinzipien zusammengebracht werden. Das Überlegungsgleichgewicht wird erreicht, indem ein Ausgleich zwischen den Bedingungen der Vertragssituation auf der einen Seite und unseren Ge-

⁶ Vgl. kritisch Kittay 1999: 75–113.

⁷ Vgl. zu einer Auseinandersetzung mit Sandels Kritik an Rawls: Forst 1994: 23 ff.

rechtigkeitsurteilen auf der anderen Seite gesucht wird und jeweils das eine Element aus Perspektive des anderen überprüft und modifiziert wird:⁸

»Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen für die Vertragssituation, ein andermal geben wir unsere Urteile auf und passen sie den [aus der Vertragssituation entstehenden] Grundsätzen an; so, glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt, als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren – gebührend bereinigten – wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen.« (TG 38)

Damit unterliegt die Konstruktion des Urzustandes – und auch der von Rawls gewählte Personenbegriff – der Anforderung, mit unseren substantiellen Gerechtigkeitsvorstellungen übereinzustimmen.⁹ Es ist in diesem Zusammenhang erstaunlich, dass Rawls selbst seinen idealisierten Personenbegriff nicht reflexiv infrage stellt und danach fragt, inwieweit er mit unseren Überzeugungen eigentlich in Einklang zu bringen ist, gerade weil er mit seinem liberalen Verständnis ja beansprucht, »keine ›bestimmte metaphysische Lehre über die Natur von Personen‹ voraus[zusetzen]« und in der Begründung seines Gleichheitsbegriffs »von keinen Annahmen über das ›Wesen‹ des Menschen« auszugehen (Menke 2004: 10). In der Diskussion um die Frage, wer alles zum Bereich der Gerechtigkeitssubjekte gehört, gesteht Rawls zwar zu, dass es Menschen gibt, denen die Fähigkeit zur moralischen Persönlichkeit fehlt (TG 549, 553), sieht dadurch seine Theorie aber nicht in ihrer Reichweite eingeschränkt. Er deutet zwar an, dass »eine vollständige Erörterung [...] auf die verschiedenen Spezialfälle mangelnder Fähigkeit eingehen [würde]« (TG 553), tut dies selbst aber nicht. Vielmehr greift er im späteren Buch *Politischer Liberalismus* das Kriterium der Kooperationsfähigkeit zur Definition der Gerechtigkeitssubjekte wieder affirmativ auf:

»I have assumed throughout, and shall continue to assume, that while citizens do not have equal capacities, they do have, at least to the essential minimum degree, the moral, intel-

8 Die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit, von denen Rawls behauptet, dass man sich auf sie im Urzustand einigen würde (Rawls 2012: 81), unterliegen auch den Anforderungen des Überlegungsgleichgewichts und müssen mit unseren substantiellen Urteilen über Gerechtigkeit übereinstimmen.

9 Rainer Forst geht demgegenüber davon aus, »dass der eigentliche Begründungsdiskurs derjenige ist, der vor und nach den Überlegungen im Urzustand liegt: Der Diskurs der Betroffenen, die sich fragen, ob der Urzustand und die in ihm beschlossenen Grundsätze eine angemessene Antwort auf die Frage sozialer und politischer Gerechtigkeit liefern. So ist der Urzustand selbst nur ein reflexiver Teil öffentlicher Rechtfertigung.« (Forst 2007: 143 f.)

lectual, and physical capacities that enable them to be fully cooperating members of society over a complete life.« (Rawls 1996: 183)¹⁰

Mit diesem Minimum ist ein Schwellenwert eingeführt, unterhalb dessen Menschen nicht mehr als voll kooperationsfähig gelten und keine Beteiligten im Urzustand sein können. Es drängt sich daher die Frage auf, ob die Ausklammerung von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen bei der Bestimmung grundlegender Gerechtigkeitsprinzipien einer Gesellschaft Rawls' Theorie nicht in ihrer Reichweite reduziert und seinen Gerechtigkeitsbegriff unzureichend werden lässt.

Verschiedentlich wurde argumentiert, dass der Ausschluss von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen aus dem Urzustand kein tiefgreifendes Problem für die Angemessenheit von Rawls' Theorie darstelle. Die Argumente zugunsten von Rawls kontraktualistischer Gerechtigkeitstheorie lassen sich grob in zwei Linien unterteilen: Aus einer eher *affirmativen* Haltung heraus wird eine Überbewertung des Urzustandes und seiner Vorannahmen bei Rawls angenommen, wodurch die Idealisierung der vollen Kooperationsfähigkeit als weniger wichtig für Rawls Theorie als gemeinhin unterstellt erachtet wird. Eine zweite Kritiklinie gesteht zwar zu, dass Rawls' Verständnis von Personen unzureichend und exklusiv ist, formuliert aber die These, dass die Grundannahmen seiner Theorie bei einigen Modifikationen beibehalten werden können. Ich diskutiere im Folgenden beide Linien der Kritik beziehungsweise Revision und argumentiere, dass sie letztlich nicht überzeugen können und das Rawls'sche Theorieparadigma in Bezug auf Menschen mit »Behinderung« unangemessen ist und den eigenen Anspruch auf den Entwurf allgemeiner Gerechtigkeitsprinzipien nicht einlösen kann.

10 In *Justice as Fairness* geht Rawls spezifischer auf die Frage nach Behinderung und erhöhtem medizinischen Unterstützungsbedarf ein (Rawls 2001: 168 ff.) – auch als Reaktion auf Einwände von Amartya Sen und Martha Nussbaum. Er verlagert diese Fragen jedoch auf die legislative Ebene und bekräftigt die Vorstellung, dass die Gerechtigkeitsfrage nur diejenigen Gesellschaftsmitglieder betreffe, deren Fähigkeiten innerhalb eines »normalen« Spektrums liegen: »I put aside the more extreme cases of persons with such grave disabilities that they can never be normal contributing members of social cooperation.« (Rawls 2001: 170)

Moderate Kritiken an Rawls' Modell

Eine gemäßigte Kritik an Rawls' Vertragsparadigma setzt bei seiner Idee an, dass nur die grundlegenden Gerechtigkeitsprinzipien in der »original position« ausgehandelt werden und in einem späteren Stadium der öffentlich-politischen Rechtfertigung allgemein geltende Gesetze prozedural legitimiert werden. Eine Berücksichtigung von Menschen mit »Behinderung« findet dann statt, wenn in einer Gesellschaft jenseits des Schleiers des Nichtwissens konkrete Institutionen und Gesetze etabliert werden, also auf der konstitutionellen Ebene. Adam Curetons Vorschlag zum Einbezug von »behinderten« Menschen als Gerechtigkeitssubjekte in das Rawls'sche Paradigma knüpft hier an: Wenn man die Gleichheitsbedingungen in Rawls' Theorierahmen schwächer auslegt und berücksichtigt, dass die Prinzipien der Gerechtigkeit auch für Menschen mit »Behinderung« gewählt werden müssen – selbst wenn sie keine Vertragspartner*innen im Urzustand sind – lasse Rawls' Ansatz durchaus die Integration »behinderter« Menschen zu (Cureton 2008). Cynthia Stark macht einen ähnlichen Vorschlag dazu, wie Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen auf der zweiten Gerechtigkeitsebene berücksichtigt werden können, auf der die Verfassung eines politischen Gemeinwesens zur Disposition steht:

»My proposal is to retain the fully cooperating assumption in the original position but to drop it at the constitutional stage of the theory. Ideal constitutional conventioners should imagine that they might be disabled in a way that prevents them from participating in a scheme of cooperation and should fashion the constitutional provision for the social minimum with this possibility in mind.« (Stark 2007: 138)

Diese Revisionsmodelle knüpfen konzeptuell an einen Aufsatz von Rawls an, in dem er die Frage nach besonderen medizinischen oder therapeutischen Bedürfnissen auf die spätere legislative Ebene verschiebt (Rawls 1982). Doch während Cureton und Stark vorschlagen, in diesem konstitutionellen Stadium der Aushandlung von Institutionen und gesellschaftlichen Strukturen die besonderen Bedürfnisse und den erhöhten Unterstützungsbedarf von Menschen mit »Behinderung« direkt zu adressieren, behandelt Rawls diese Frage nur in Abhängigkeit von allgemeinen Fragen der Gesundheitsfürsorge für »normale« Bürger*innen. Er bekräftigt in diesem Zusammenhang seine These, dass die *erste* Frage der Gerechtigkeit nur all diejenigen betreffe, die »physical and psychological capacities within a certain normal range« haben. Nur bezüglich medizinischer und therapeutischer Ressourcen

können dann Menschen mit »Behinderung« und chronischen Krankheiten in den Blick kommen:

»Perhaps the social resources to be devoted to the normal health and medical needs of such citizens can be decided at the legislative stage [...]. If a solution can be worked out for this case, then it may be possible to extend it to the hard cases [...].« (Ebd. 168)

Problematisch ist an solch einer Aushandlung der für »behinderte« Menschen zur Verfügung stehenden Ressourcen am Maßstab »normaler« Bürger*innen, dass der Tatsache keine Rechnung getragen wird, dass »behinderte« Menschen in der Regel mehr Ressourcen benötigen, um ein gleiches Maß an relevanten Funktionen zu erreichen (Sen 2009: 258). Das stellt eine relevante Schwachstelle in der Art und Weise dar, wie Rawls die Bedürfnisse von Menschen mit »Behinderung« adressiert. Doch ein anderer Einwand, der auch auf die Revisionsversuche des Rawls'schen Kontraktualismus von Cureton und Stark zutrifft, wiegt noch schwerer. Es ist nämlich verkürzt, wenn Menschen mit »Behinderungen« im Rahmen von Rawls' Gerechtigkeitstheorie nur dort thematisch werden, wo es um medizinische und therapeutische Ressourcen geht: »Behinderte« Menschen sind nicht allein »Objekte« paternalistischer (Gesundheits-)Fürsorge und medizinischer Behandlung, sondern Personen mit umfassenderen Bedürfnissen und Interessen, die in vielem denjenigen nicht-»behinderter« Menschen ähneln. Wenn sie als Gerechtigkeitssubjekte nur bezüglich der Fragen nach Gesundheitsfürsorge und sozialen Leistungen berücksichtigt werden, findet eine ungerechtfertigte Reduktion ihrer Anliegen und eine implizite Abwertung statt.

Andere Autor*innen versuchen, im Anschluss an Rawls ein kontraktualistisches Gerechtigkeitsverständnis beizubehalten, dabei aber spezifisch seine verkürzende und stigmatisierende Thematisierung von beeinträchtigten Menschen anzugehen. Sie nehmen dafür starke Modifikationen an Rawls' Theorierahmen vor, etwa was die Ausgestaltung der »original position« betrifft.

Eine beeinträchtigungssensible Weiterentwicklung von Rawls' Vorschlag

Die »original position« wird bei Rawls als »verfahrensmäßige Deutung von Kants Begriff der Autonomie und des Kategorischen Imperativs im Rahmen einer empirischen Theorie« verstanden. Dabei verlangt »[d]ie Gleichheit der Vernunftwesen [...], daß die gewählten Grundsätze auch für andere

annehmbar sind.« (TG 289) Nun geht es bei einer Theorie der Gerechtigkeit im Rawls'schen Sinn aber nicht um die Begründung der Frage, welches moralische Verhalten Menschen einander unbedingt schulden, sondern um die grundlegende Gestaltung einer Gesellschaft.¹¹ Die Prämisse der *Zustimmungsfähigkeit* der im Urzustand gewählten Gerechtigkeitsprinzipien erweist sich als unzureichend, weil die vorausgesetzte abstrakte Einigung auf bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien zur Etablierung einer gesellschaftlichen Grundstruktur vom Standpunkt vernünftiger Personen aus relevante Perspektiven von vornherein ausblendet. An diesem Punkt setzen verschiedene Autor*innen mit ihren Vorschlägen zur Modifikation von Rawls' Modell an.

Henry Richardson macht die Funktion des *Überlegungsgleichgewichts* bei Rawls stark und vertritt die These, dass die Möglichkeit einer Revision der »original position« vom Ausgangspunkt der entwickelten Gerechtigkeitsprinzipien her vertieft berücksichtigt werden müsse (Richardson 2006: 424). Er schlägt vor, die Annahme strenger Kooperationsfähigkeit aufzuweichen (ebd. 426 f.), was es erlaube, auch die Möglichkeit in den Urzustand einzubeziehen, krank oder »behindert« zu sein: »[E]ach will extend the veil of ignorance by dropping the assumption that no one is disabled.« (Ebd. 430) Diese Umdeutung der »original position«¹² stellt sich Richardson so vor: »The parties are to assume that the persons they represent include persons of all levels of ability and disability, in such proportions as general knowledge about humans and human society would indicate.« (Ebd. 442) Mit dieser

11 Ich denke daher, dass die Analogie, die Rawls zwischen seinem Gedankenexperiment der »original position« und der kantischen Begründung einer deontologischen Moral auf der Grundlage vernünftiger Autonomie zieht, nicht wirklich trägt. Bei der Bestimmung von Moral geht es um eine grundlegende Achtung als »Zwecke an sich«, die sich Menschen wechselseitig schulden, wobei von der Präsomption einer ursprünglichen Gleichheit ausgegangen wird. Die Autonomie, die Kant im Sinn hat, ist jedoch nicht eine empirische, sondern eine noumenale, welche der Begründung von Moral überhaupt zugrunde liegt. Die Übertragung dieser kantischen Idee auf die fiktive Situation einer Aushandlung von basalen Gerechtigkeitsprinzipien ist nicht passgenau, weil die idealisierte Bestimmung vernünftiger Autonomie bei Rawls *empirisch* umgedeutet wird. Es geht bei ihm nicht allein darum, auf welche Grundstrukturen einer Gesellschaft sich vernünftige Wesen verständigen würden, sondern diese Gesellschaft wird bereits als eine verstanden, in der es um den wechselseitigen Vorteil voll kooperationsfähiger Bürger*innen geht.

12 Harry Brighouse macht einen ähnlichen Vorschlag zur Modifikation der »original position« (Brighouse 2001: 51). In Bezug auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen ist bei ihm jedoch nicht die Behandlung als Subjekte der Gerechtigkeit primär, sondern vielmehr die Frage nach Pflichten, die wir ihnen gegenüber haben (ebd. 559 f.). Damit ist jedoch eine problematische paternalistische Einstellung gegenüber Menschen mit »Behinderung« impliziert.

Annahme werden die »Anwendungsverhältnisse« der Gerechtigkeit, die bei Rawls ziemlich beschränkt sind (TG 148 ff.) erweitert, indem das Wissen über die grundlegende menschliche Möglichkeit, abhängig und »behindert« zu sein,¹³ in die »original position« miteingeschlossen wird: »The parties are to assume that disability is a pervasive and unavoidable feature of human life; that care-giving work is an essential feature of human life; and that all humans have capabilities that are defective in some regard, there being a continuum of disability.« (Richardson 2006: 442)¹⁴ Diese veränderte Bestimmung der *original position* würde laut Richardson auch die gewählten Gerechtigkeitsprinzipien modifizieren – wobei es weiterhin entscheidend sei, ein Überlegungsgleichgewicht zwischen abstrakten Prinzipien und unseren konkreten Urteilen zu erreichen (ebd. 462).¹⁵

Auch die *Potentialität* von Personen, die beiden moralischen Vermögen zu entwickeln, ist ein wichtiger Einsatzpunkt für die Revision der Rawls'schen Theorie. Dafür sind jedoch bestimmte ermöglichende Bedingungen, wie Erziehung und menschliche Interaktion notwendig, die in einer Gesellschaft gewährleistet werden müssen (Wong 2009). Sophia Wong schwebt eine Art advokatorisches Modell¹⁶ vor, das in die Richtung von Richardsons Vorschlag geht: In der ursprünglichen Vertragssituation muss auch die Möglichkeit mitbedacht werden, dass Gesellschaftsmitglieder krank, abhängig und behindert sind (Wong 2007: 586).

13 Allerdings ist fraglich, ob tatsächlich von einer abstrakten Außenperspektive her die Erfahrung von Behinderung antizipiert oder vorgestellt werden kann.

14 Während Richardson die Rawls'sche Annahme beibehält, dass die Bedingung des wechselseitigen Vorteils bei den ursprünglich Vertragsschließenden gewahrt werden müsse, schlägt Lawrence Becker ein erweitertes Verständnis von Reziprozität vor, das nicht streng symmetrisch ist (Becker 2005).

15 Eva Kittay vertritt die These, dass es in Erweiterung von Rawls' zwei Gerechtigkeitsprinzipien eines dritten Gerechtigkeitsprinzips bedürfe, das auf unserer Abhängigkeit und Verletzlichkeit basiert: »The principle of the social responsibility for care would read something like: To each according to his or her need for care, from each according to his or her capacity for care, and such support from social institutions as to make available resources and opportunities to those providing care, so that all will be adequately attended in relations that are sustaining.« (Kittay 1999: 113) Allerdings lässt sich dieses dritte Prinzip ihrer Meinung nach nicht auf Grundlage von Rawls' Theoriedesign gewinnen, da sowohl Rawls' Personenverständnis als auch seine Bestimmung der grundlegenden Gerechtigkeitsgüter Beziehungen der Sorge und Abhängigkeit nicht hinreichend berücksichtigen kann.

16 Damit knüpft Wong an Überlegungen aus *Politischer Liberalismus* an, wo Rawls den Gedanken stärker betont, dass die Parteien im Ursprungszustand *Repräsentant*innen* der Gesellschaftsmitglieder seien.

Kritik erfahren zudem die epistemischen Voraussetzungen von Rawls' Theoriegebäude. Christie Hartley betont gegen die Ausblendung relevanter Perspektiven in Gerechtigkeitstheorien, dass auch Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen substanzielle gesellschaftliche Beiträge leisten können, die kontraktualistische Theorien stärker berücksichtigen müssten:

»[C]ontractualists can construct a theory that is inclusive of the mentally disabled by properly appreciating the numerous ways in which persons with mental disabilities make substantial contributions to the creation, establishment, and maintenance of a society based on relations of mutual respect.« (Hartley 2009: 139)

Sie glaubt allerdings nicht, dass ein Einbezug von Menschen mit geistiger »Behinderung« in ein kontraktualistisches Gerechtigkeitsparadigma mit Rawls' Theorievoraussetzungen noch möglich sei (ebd. 141). Vielmehr setzt sie ein modifiziertes vertragstheoretisches Verständnis voraus, in dem es weniger um einen wechselseitigen Vorteil, als vielmehr um die Etablierung von Beziehungen gegenseitigen Respekts geht (ebd. 144). Ähnlich argumentieren Anita Silvers und Leslie Francis, die gegenseitige Vertrauensbeziehungen als Kernidee eines kontraktualistischen Paradigmas ansehen (Silvers und Francis 2005). Damit vertreten Hartley und Silvers/Francis eher einen Kontraktualismus à la Thomas Scanlon, dem es nicht um eine *Kooperation* zum wechselseitigen Vorteil zu tun ist, sondern bei dem *moralische Beziehungen* im Vordergrund stehen:

»[C]ontractualism as I understand it locates the source of the reason-giving force of judgments of right and wrong in the importance of standing in a certain relation to others. Morality will thus include all those with respect to whom one has strong reason to want to stand in this relation and hence to give great weight to its requirements.« (Scanlon 1999: 177 f.)

Auch Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen sind für Scanlon Teil des kontraktualistischen Rahmens, insofern auch zu ihnen Beziehungen bestehen, die moralisch verpflichten. Sie haben eine berücksichtigungswürdige Perspektive, die bei Fragen der Rechtfertigbarkeit miteinbezogen werden muss (ebd. 186). Allerdings geht es Scanlon weniger um Fragen der – sich auch rechtlich manifestierenden – *Gerechtigkeit*, sondern um eine Moralbegründung ausgehend von zwischenmenschlichen Beziehungen der Rechtfertigung (ebd. 6).

Warum die Versuche Rawls' Theorie zu revidieren scheitern

Wie sind diese in ihrer Reichweite differierenden Modifikationen an Rawls' Theorie beziehungsweise die sich von ihm distanzierenden Revisionen des Kontraktualismus zu bewerten? Die skizzierte Weiterentwicklung einer kontraktualistischen Gerechtigkeitstheorie im Anschluss an Rawls fächert sich schematisch besehen in zwei Stränge auf: Entweder es werden einige Grundannahmen der Rawls'schen Theorie in gemäßigter Form korrigiert, sodass auch Menschen mit »Behinderung« Berücksichtigung erfahren oder aber die Rawls'sche Form des politischen Kontraktualismus wird radikaler modifiziert, etwa im Sinn eines *moralischen* Kontraktualismus wie bei Scanlon. Beide Linien der Kritik sind schwierig – die erste, weil sie zu kurz greift und die zweite, indem die spezifische Rawls'sche Gerechtigkeitsfrage gar nicht mehr im Vordergrund steht.

Diejenigen Revisionen von Rawls' Theoriegebäude, die auf den expliziten Einbezug von Menschen mit »Behinderung« für Fragen der Gerechtigkeit abzielen, leisten dies, indem sie die »original position« so anpassen, dass die Vertragsparteien bei der Konstruktion grundlegender Gerechtigkeitsprinzipien auch die Möglichkeit der Behinderung und Abhängigkeit berücksichtigen müssen (vgl. dazu die Vorschläge von Richardson, Becker und Wong). Schwierig daran ist aber, dass diesen Konzeptionen ein rein defizitorientiertes Verständnis von Behinderung zugrunde liegt, das nicht sensibel dafür ist, inwiefern Behinderungen durch soziale Barrieren und stigmatisierende Zuschreibungen zumindest verstärkt werden. Die soziale und kulturelle Dimension von Behinderung wird somit ausgeblendet. Young kritisiert am kontraktualistischen Modell, dass darin die Ungerechtigkeit der Normalisierung, die durch soziale Strukturen ausgelöst wird, und von der Menschen mit »Behinderung« ganz besonders betroffen sind, keine Berücksichtigung finde (Young 2006: 96). Wenn aber schon die basale Struktur der Gerechtigkeit aufgrund ihrer idealisierten Konstruktion bei Rawls von normalisierenden Zuschreibungen belastet ist, bleibt unklar, wie diese Verzerrungen auf einer späteren Gerechtigkeitsebene (der konstitutionellen) wieder eingeholt werden können.¹⁷ Auch Wongs Betonung von ermöglichenden gesell-

17 Stacy Clifford Simplican vertritt die These, dass der Ausschluss von »behinderten« Menschen aus der ursprünglichen Vertragssituation bei Rawls eine systematisch viel entscheidendere Rolle für seine Theorie hat, als gemeinhin angenommen, indem das »Ideale« und das »Normale« eingeführt werden: »If the anxiety of contracting disability reveals the unpredictability and vulnerability of human subjects, then Rawls' capacity contracts aim to restore rationality's (fictional) control

schaftlichen Bedingungen zum Entfalten von Potenzialen ist verkürzt, weil damit vom einem scheinbar neutralen Standpunkt aus bereits epistemisch und normativ gesetzt ist, was als entfaltungswürdiges Potenzial gilt und was nicht. Statt die Perspektiven von Menschen mit »Behinderung« tatsächlich als solche ernst zu nehmen, werden sie an einem Normalitätsmaßstab gemessen und bewertet, was zu einer Einebnung und Anpassung führt.

Die gleiche Kritik trifft auch auf die Idee zu, dass die Vertragspartner*innen die Möglichkeit der Behinderung und Abhängigkeit von vornherein mitbedenken müssten: Als idealisierte autonome Wesen muss ihre Sichtweise auf Behinderung primär eine sein, die deren Defizite und Einschränkungen in den Vordergrund stellt und vor allem auf Möglichkeiten der Absicherung, Rehabilitation oder sozialen Fürsorge in Bezug auf die zukünftige Gesellschaft ausgerichtet ist. Hier setzt die feministische und kommunitaristische Kritik an Rawls atomistischen Personenbegriff wieder ein: Da die Vertragspartner*innen in ihrer Bestimmung als vernünftige und unabhängige Subjekte selbst nicht von Behinderung betroffen sind, fehlt ihnen auch die entsprechende gelebte Erfahrung aus einer Innenperspektive und eine angemessene Beurteilung davon, welche gesellschaftlichen Institutionen, Normen und Strukturen für Menschen mit »Behinderung« besonders problematisch und ausgrenzend sind. Seyla Benhabib bezeichnet die Annahme, dass die ursprünglichen Vertragspartner*innen bei Rawls ganz differente konkrete Perspektiven einnehmen und vertreten können, deshalb als »epistemic incoherence«:

»Rawlsian agents are [...] ›disembedded‹ and ›disembodied‹ selves, who are supposed to be able to reason from the standpoint of everyone else behind a ›veil of ignorance‹ [...]. [U]nder the epistemic conditions of the ›veil of ignorance‹ the other as distinct from the self disappears because the relevant criteria for *individuating* among selves are lacking.« (Benhabib 1992: 166)

Dieses von Benhabib benannte Problem der verallgemeinerten Perspektivenübernahme in Rawls' Theorieparadigma artikuliert Clifford Simplican spezifisch für die Erfahrungen von Menschen mit geistiger »Behinderung«:

over oneself and the world.« (Clifford Simplican 2016: 79) Der egalitäre Liberalismus bei Rawls sei damit grundlegend auf einen Ausschluss von Menschen mit geistiger »Behinderung« hin angelegt: »By depicting moral agents in the original position as normal, while also emphasizing the main and basic questions of justice, Rawls constructs people with cognitive disabilities as peripheral to matters of justice and abnormal to human functioning.« (Ebd. 83) Vgl. Clifford Simplican 2015: Kap. 3.

»[A]ccording to the dictates of ideal theory, moral agents in the original position are ignorant of the societal situation of people with cognitive disabilities in the non-ideal world. Hence, they are unaware of societal prejudice, built barriers, failures in long-term care, and the spatial segregation of people with disability.« (Clifford Simplican 2016: 83)

Die spezifischen Probleme von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen, die *sozialer* Natur sind und durch kulturelle Zuschreibungen, abwertende Stereotype und normativ aufgeladene Denkschemata aufrechterhalten und reproduziert werden, können bei lediglich abstrakt-stellvertretender Berücksichtigung dieser Menschen nicht hinreichend erfasst werden. Auch Anpassungen an Rawls' Modell, die an der Grundannahme einer gesellschaftlichen Kooperation zum wechselseitigen Vorteil festhalten, können die Fixierung auf ein medizinisches, schädigungs-orientiertes Verständnis von Behinderung nicht überwinden, sondern reproduzieren dieses.

Eine Umdeutung des Rawls'schen Kontraktualismus, wie sie die radikalere Linie der Revision anstrebt, indem der Gesellschaftsvertrag auf gegenseitigem Respekt, Vertrauen oder moralischen Beziehungen gegründet wird und kein Übereinkommen zum wechselseitigen Vorteil darstellt, ist auf den ersten Blick attraktiver. Doch ist fraglich, ob es sich hierbei überhaupt noch um einen Gesellschaftsvertrag handelt, bei dem Fragen der Gerechtigkeit und Verrechtlichung im Vordergrund stehen, oder ob damit nicht ein ausschließlich moralischer Kontraktualismus bezeichnet ist, dem es primär um die basale Berücksichtigungswürdigkeit von Menschen als Subjekte *vorrechtlicher* Respektsansprüche geht. Daran würde sich die Frage anschließen, inwiefern ein moralischer Kontraktualismus eine sinnvolle *moralische* Theorie darstellt, was aber auf eine anders gelagerte Thematik verweist, als sie hier im Vordergrund steht, nämlich derjenigen nach einer behinderungssensiblen Gerechtigkeitstheorie.

Martha Nussbaums Ansatz: Befähigungen und Gerechtigkeit

In der Befragung von Rawls' kontraktualistischem Gerechtigkeitsverständnis daraufhin, inwiefern es Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als Gerechtigkeitssubjekte zu erfassen vermag, haben sich mehrere problematische Züge herauskristallisiert. Rawls geht von einem idealisierten Personenbegriff aus, der grundlegend für sein Verständnis der Gesellschaft als Projekt der Kooperation zum wechselseitigen Vorteil ist. Dies impliziert, dass Menschen mit geistiger »Behinderung« nur als defizitäre Subjekte

erscheinen können, die nicht in einem vollen Sinn politisch und sozial Gleiche sind, sondern allenfalls Empfänger*innen von Fürsorge, Förderung und therapeutischen Maßnahmen. In dieser konzeptuellen Weichenstellung bezüglich der Vertragspartner*innen für eine basale gesellschaftliche Gerechtigkeitsstruktur ist noch ein weiteres wesentliches Defizit angelegt. Indem »behinderte« Menschen erst auf einer späteren konstitutionellen Ebene berücksichtigt werden und sie von der primären Gestaltung der Gesellschaftsstruktur ausgenommen sind, findet ein entscheidendes Moment der »Normalisierung« der Gesellschaft statt: Sie ist von vornherein nicht inklusiv, sondern von dem idealisierten Personenverständnis her gedacht. Damit ist die fundamentale Einsicht ausgeklammert, dass Behinderung nicht (ausschließlich) eine individuelle physische und/oder kognitive Schädigung und Funktionsstörung bezeichnet, sondern immer auch sozial und kulturell mitkonstituiert ist. Der kontraktualistische Gerechtigkeitsansatz stellt somit auf ein einseitiges Behinderungsverständnis ab und reproduziert diese Eindimensionalität auch in seiner normalisierenden Konstruktion von Gesellschaft.

Eine einflussreiche und vielfach rezipierte Kritik an Rawls' Thematisierung von Menschen mit »Behinderung« als Gerechtigkeitssubjekte wurde von Martha Nussbaum geübt. Sie entwickelt in Anschluss an die aristotelisch orientierte Tugendethik ein Gerechtigkeitsverständnis, bei dem nicht eine liberal-egalitaristische Aushandlung von Gerechtigkeitsprinzipien im Vordergrund steht, sondern eine am Individuum ausgerichtete Metrik in den Fokus rückt. Die ethische Frage nach dem guten Leben ist bei Nussbaum eng mit derjenigen der Gerechtigkeit verknüpft.¹⁸ Eine angemessene Gerechtigkeitsstruktur muss gewährleisten, dass Menschen ein gutes und gelingendes Leben führen können, welches in seinen Grundbedingungen bereits inhaltlich bestimmt ist. Diese inhaltliche Bestimmung soll aber breit genug sein, um ein transkulturelles Verständnis über zentrale Dimensionen des Menschseins einzulösen. Nussbaums Kernidee lautet, dass die grundlegenden Gerechtigkeitsgüter *capabilities* sind, das heißt Ermöglichungsbedingungen für basale menschliche Aktivitäten und Verwirklichungschancen, durch welche sich das gelingende Leben verwirklicht.

18 Auch wenn Nussbaum betont, dass der *capability approach* eine politische und keine moralische Theorie sei (Foj 156), handelt es sich doch um eine stark *ethisch* imprägnierte Gerechtigkeitstheorie.

Im Folgenden entfalte ich den *capability approach* nicht in seiner ganzen Systematik, sondern gehe insbesondere darauf ein, inwiefern Nussbaum sich von Rawls' prozeduralem Gerechtigkeitsverständnis abgrenzt und welche konzeptuelle Deutung von Befähigungen sie vorschlägt, um Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in ihr Modell zu inkludieren. Danach unterziehe ich diesen Anspruch einer Kritik und zeige, inwiefern auch Nussbaums Theorie in Bezug auf Behinderung defizitär bleibt.

Nussbaum führt zur Bestimmung der Frage des guten Lebens und seiner gerechtigkeits-theoretischen Voraussetzungen zwei *Schwellen* (»thresholds«) ein, die wesentliche Abgrenzungslinien markieren. Mit der ersten Schwelle ist eine Grenze bezeichnet, unterhalb derer nicht mehr von einem menschlichen Leben gesprochen werden kann:

»[T]he notion of human nature in my theory is [...] *ethically evaluative*: among the many actual features of a characteristic human form of life, we select some that seem so normatively fundamental that a life without any possibility at all of exercising one of them, at any level, is not a fully human life [...].« (FoJ 181)

Ein Beispiel für ein solches nicht-menschliches Leben trotz biologischer Gattungszugehörigkeit ist für Nussbaum dasjenige des anenzephalischen Säuglings, der für immer in einem rein vegetativen Stadium verbleiben und niemals eine Form von Bewusstsein ausbilden wird (FoJ 181, 187). Die zweite, höher angesetzte Schwelle markiert die Grenzziehung zwischen einem *menschlichen* Leben und einem *guten menschlichen* Leben (FoJ 181). Für die Bestimmung dieser Grenze ist das Konzept der *capabilities* entscheidend – sie bezeichnen Befähigungen und Potenziale, die Menschen erst in die Lage versetzen ein gutes Leben zu führen und sind damit gerechtigkeitsrelevant. Die von Nussbaum vorgeschlagenen *capabilities* geben ein Minimum der Gerechtigkeit an, das für alle Gesellschaften Gültigkeit beansprucht:

»These ten capabilities are supposed to be general goals that can be further specified by the society in question [...]. But in some form all are held to be part of a minimum account of social justice: a society that does not guarantee these to all its citizens [...] falls short of being a fully just society, whatever its level of opulence.« (FoJ 75)¹⁹

19 Nussbaum schlägt eine Liste vor, betont aber, dass diese nicht als abschließend verstanden werden sollte, sondern Anpassungen und Modifikationen unterliegen kann. In der Form von 2006 beinhaltet die Liste der zehn grundlegenden Befähigungen: 1. Leben, 2. Körperliche Gesundheit, 3. Körperliche Integrität, 4. Sinne, Vorstellungskraft und Denken, 5. Gefühle, 6. Praktische Vernunft, 7. Zugehörigkeit, 8. Andere Spezies (damit ist die Anteilnahme für andere Spezies ge-

Nussbaum bewahrt eine *liberale* Komponente in ihrer Theorie, da die tatsächliche Verwirklichung der Befähigungen in Form von »functionings« keine Frage der Gerechtigkeit mehr ist, sondern den Bürger*innen und deren individueller beziehungsweise gemeinschaftlicher Lebensgestaltung überlassen bleibt.²⁰

Ihren *capabilities approach* entwickelt Nussbaum in Auseinandersetzung mit und in Abgrenzung zu Rawls' prozeduralistischem Gerechtigkeitsverständnis. Sie verwirft Rawls' theoretische Prämissen nicht vollständig, sondern erachtet ihren eigenen Ansatz als Weiterentwicklung und Fortführung (FoJ 69). Sie verbindet damit das Vorhaben, die Probleme von Rawls' Theorie bei der Frage nach dem Gerechtigkeitsstatus von Menschen mit geistiger »Behinderung« zu beheben.²¹ Grundlegende Übereinstimmungen zwischen Rawls und Nussbaum bilden der Anspruch, eine liberale politische Theorie vorzulegen sowie die Grundannahme eines »overlapping consensus«, also die kulturelle und ethische Neutralität der gewählten Gerechtigkeitsprinzipien (FoJ 6). Die wichtigste Differenz zu Rawls ist durch die theoretische Rahmung der Gerechtigkeitsfrage umrissen: Während bei Rawls die Bestimmung grundlegender Gerechtigkeitsprinzipien durch ein *prozedurales* Verfahren angestrebt wird, setzt Nussbaum bei einem *Ergebnis* an – eine Gesellschaft ist dann gerecht, wenn sie ihren Mitgliedern die Möglichkeit zur Verwirklichung der grundlegenden *Befähigungen* garantiert (FoJ 82).²² Darüber hinaus deutet Nussbaum die politische Gemeinschaft nicht als Unterfangen zum wechselseitigen Vorteil, sondern erachtet Gerechtigkeit als einen *Zweck an sich*: »Justice is about justice, and justice is one thing that human beings love and pursue.« (FoJ 89) Damit zielt sie darauf ab, einen angemesseneren Personenbegriff zu vertreten als Rawls: Während dieser die ursprünglichen Vertragsparteien als Subjekte eines rationalen Eigeninteresses konzipiert, ist Nussbaum bestrebt, alle Men-

meint), 9. Spiel, 10. Kontrolle über die eigene Umwelt, untergliedert in A. Politisch und B. Inhaltlich (FoJ 76 ff.).

20 Als grundlegende Ansprüche, die jedes Mitglied eines politischen Gemeinwesens diesem gegenüber hat, deutet Nussbaum die *capabilities* auch in einem *menschenrechtlichen* Sinn, indem die Gewährleistung der *capabilities* einen internationalen Standard setzt, der einem Menschenrechtskatalog gleichkommt (FoJ 78).

21 Darüber hinaus vertritt Nussbaum den Anspruch, dass ihre Theorie noch zwei weitere Gerechtigkeitsprobleme besser als diejenige von Rawls lösen könne, nämlich die Frage nach dem Gerechtigkeitsstatus von Tieren und diejenige der inter- beziehungsweise transnationalen Gerechtigkeit.

22 Neben den vertragstheoretischen Prämissen problematisiert Nussbaum auch Rawls' Anleihen bei Kants Moralphilosophie (vgl. FoJ 127 ff.).

schen und das heißt auch diejenigen mit kognitiven Beeinträchtigungen (abgesehen von denjenigen, die ihrer Ansicht nach aufgrund schwerster Schädigungen aus dem Bereich der »menschlichen Natur« herausfallen) zu inkludieren (FoJ 91).²³ Subjekt rationaler Eigeninteressen zu sein, ist bei ihr mithin keine Bedingung dafür, als Gerechtigkeitssubjekt zu gelten. Statt auf Rationalität und Eigeninteressen fokussiert Nussbaum auf die menschliche Bedürfnisstruktur: »Although Rawls does not do so explicitly, he does make personhood reside in (moral and prudential) rationality, not in the needs that human beings share with other animals.« (FoJ 159) Die Kritik an Rawls' Verständnis der Gerechtigkeitssubjekte zielt bei Nussbaum auf die Frage nach dem *Status* von Menschen mit geistiger »Behinderung« ab – sie erachtet auch Modelle für unzureichend, in denen die Parteien der Ursprungssituation stellvertretend als Repräsentant*innen für »behinderte« Menschen mitverhandeln, da diese damit nur sekundär Mitautor*innen grundlegender Gesellschaftsstrukturen wären (FoJ 137). Dass es Rawls nicht gelingt, tatsächlich eine »inklusive« Gerechtigkeitstheorie zu entwerfen, wird für Nussbaum neben seinem problematischen Personenverständnis auch daran deutlich, dass seine Deutung der *primären Güter* ganz unter den Vorzeichen des atomistischen Personenbegriffs steht:

»The problem [...] is not one of incompleteness; it is one of misdirection. The list of primary goods selected by Rawls's parties omits items (above all, care [...]) that appear absolutely central for real dependent humans of ›normal‹ capacity, as well as for the mentally and physically disabled.« (FoJ 139 f.)²⁴

Indem vor allem Einkommen und Wohlstand die relativen sozialen Positionen von Bürger*innen markieren, gerät aus dem Blick, dass »behinderte«

23 Nussbaums Kritik an Rawls' Exklusion von Menschen mit geistigen »Behinderungen« aus dem Bereich der Gerechtigkeit ist eine zweifache: Zum einen erscheint ihr die Vertragstheorie ungeeignet, die speziellen Bedürfnisse von »behinderten« Menschen zu berücksichtigen, zum anderen sei Rawls' Personenbegriff problematisch: »[P]eople with impairments [...] are disqualified from citizenship [...], because they do not conform to the rather idealized picture of moral rationality that is used to define the citizen in the Well-Ordered Society.« (FoJ 135) Die zweite Kritiklinie wiegt meiner Ansicht nach schwerer als die erste; die Schlechterstellung »behinderter« Menschen in Hinblick auf Ressourcen könnte etwa ausgehend vom Differenzprinzip angegangen werden. Zur Auseinandersetzung mit Rawls' Differenzprinzip in Hinblick auf Menschen mit Behinderungen und denjenigen, die sie pflegen und unterstützen vgl. Kittay 1999: 110 ff.

24 Vgl. zur Bestimmung von Sorge-(Arbeit) als primäres Gerechtigkeitsgut auch Kittay 1999: 102. Nussbaum macht darauf aufmerksam, dass Sorgearbeit oft als auf den privaten Bereich beschränkt wahrgenommen wird, und deshalb in kontraktualistischen Theorien, denen es primär um den öffentlichen Raum geht, systematisch unterbelichtet bleibt (FoJ 105, 212).

Menschen viel höhere Ressourcen aufwenden müssen, um vergleichbare Funktionsweisen und Teilhabemöglichkeiten realisieren zu können. Da die *capabilities* dagegen Befähigungschancen bezeichnen, kann der *capability approach* anders als Rawls' Theorie dem sogenannten *conversion handicap* (Sen 2009: 258) gerecht werden. Dieses bezieht sich darauf, dass die Umwandlung von Gütern in Verwirklichungsbedingungen zwischen den Menschen substanziell variiert, womit beispielsweise den Ansprüchen und Bedürfnissen »behinderter« Menschen besser Rechnung getragen werden kann, die oft auf teure Hilfsmittel, Unterstützung bei alltäglichen Verrichtungen und aufwändige Therapien angewiesen sind (FoJ 75). Außerdem eröffnet die Kontextsensitivität von Nussbaums Ansatz die Möglichkeit zu berücksichtigen, wozu Ressourcen Menschen innerhalb der jeweiligen sozialen Rahmenbedingungen *tatsächlich* befähigen.²⁵ Auch wenn ein Rollstuhlfahrer sehr gut an Einkommen und Wohlstand ausgestattet sein mag, verhindert doch eine Umwelt voller Barrieren seine gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe (FoJ 164).

Gegen Rawls' reduktionistisches Verständnis von Personen und sein damit assoziiertes prozeduralistisches Gerechtigkeitsdesign erhebt Nussbaum den Anspruch, mit ihrem neoaristotelischen Vorschlag ein alternatives Menschenbild zu vertreten, das der sozialen Einbettung von Personen und ihrer relationalen Verflechtung entspricht: »[T]he capabilities approach takes its start from the Aristotelian/Marxian conception of the human being as a social and political being, who finds fulfillment in relation with others.« (FoJ 85) Mit der Berücksichtigung der sozialen Verwobenheit von Menschen und ihrer mehr oder weniger ausgeprägten Bedürftigkeit und Verletzlichkeit legt Nussbaum ein wesentlich differenzierteres Verständnis von »Personen« vor, als es durch Rawls' idealtypische Bestimmung gegeben ist. Deswegen ist ihre Deutung von Gerechtigkeit auch in einem höheren Maß inklusiv, da sie Menschen mit »Behinderung« explizit als Gerechtigkeitssubjekte versteht: Sie bedürfen zwar möglicherweise einer größeren Unterstützung und eines höheren Ausmaßes an Sorge, sind aber auf dieser Grundlage unter Umständen durchaus zum Erreichen der relevanten Befähigungen (*capabilities*) in der Lage.

²⁵ Vgl. Barclay 2018: 67.

Eine Kritik am Befähigungsmodell der Gerechtigkeit

Die Offenheit von Nussbaums Ansatz für den Einbezug von Menschen mit »Behinderung« ist begrenzt, da dem Fokus auf die Ermöglichung von *objektiv* bestimmten Befähigungen eine normalisierende Tendenz eingeschrieben ist, die die Angemessenheit ihres Gerechtigkeitsverständnisses infrage stellt. Nussbaum entwirft zwar einen Personenbegriff, welcher der Vielfalt menschlicher Möglichkeiten und Seinsweisen weitaus adäquater ist als Rawls' Idealtypus des vernünftigen und voll kooperationsfähigen Gesellschaftsmitglieds. Ihr Befähigungsansatz berücksichtigt, dass die Entfaltung von Potenzialen immer auch vom sozialen Kontext und zwischenmenschlichen Interaktionszusammenhängen mitbedingt und abhängig ist. Dadurch hat Nussbaums Verständnis eine gewisse Passgenauigkeit bezüglich des *sozialen* Modells von Behinderung: Inwiefern Menschen ihre Befähigungen entfalten und in ihren Lebensvollzügen an der Gesellschaft teilhaben können, ist immer auch wesentlich von der Gesellschaft und ihren befördernden oder behindernden Strukturen mit vorgegeben.²⁶

Ein problematischer Zug des *capability approaches* ist jedoch in seinem Begründungsprogramm angelegt. Nussbaum rekurriert nicht auf ein universal orientiertes Verständnis zur Rechtfertigung der Verpflichtung gegenüber Menschen mit »Behinderung«, sondern bezieht sich auf ein aristotelisches Verständnis des guten Lebens, das einen stark *teleologischen* Zug beinhaltet (FoJ 161). Ein Leben in Würde ist bei ihr als eines bestimmt, in dem Menschen die relevanten Befähigungen verwirklichen können – dabei fällt der moralische *Grund* für den Anspruch auf diese Befähigungen mit deren Werthaftigkeit zusammen: Eine Gesellschaft muss ihren Mitgliedern das Erreichen der *capabilities*-Schwelle ermöglichen, da nur dadurch ein *gutes Leben* möglich ist: »The guiding notion therefore is not that of dignity itself, as if that could be separated from capabilities to live a life, but, rather, that of a life with, or worthy of, human dignity, where that life is constituted [...] by having the capabilities on the list.« (FoJ 162) Indem jedoch die Normativität der Befähigungen als zentrale Gerechtigkeitsgüter allein *intern* aus ihrer Zentralität für die Verwirklichung eines guten menschlichen Lebens abgeleitet wird, hängt Nussbaums Gerechtigkeitsverständnis begründungstheore-

²⁶ Vgl. zur Responsivität von Nussbaums Ansatz gegenüber dem sozialen Verständnis von Behinderung: Barclay 2018: 66 f.

tisch am Faden einer teleologischen Ethik.²⁷ Dies ist deshalb reduktiv, weil durch die Liste der *capabilities* bereits ein substantielles Kriterium für das gute Leben gesetzt ist und unklar bleibt, welche moralische Perspektive damit gegenüber denjenigen Menschen impliziert ist, welche trotz größtmöglicher Unterstützung und Förderung die Schwelle einiger relevanter Befähigungen niemals erreichen (können). In konsequenter Weiterverfolgung von Nussbaums Normativitätsverständnis müsste man zu der Auffassung gelangen, dass diese Menschen kein gutes Leben führen können und deshalb aus dem Kreis der Gerechtigkeitssubjekte herausfallen. Nussbaum negiert diese Schlussfolgerung und besteht darauf, dass auch Menschen, die mehrere der relevanten Befähigungen niemals einlösen können, moralisch berücksichtigungswürdig sind. Am Beispiel von Sesha, der Tochter Eva Kittays führt sie aus:

»To the extent that we do think of Sesha's life as a human life, and I think we are not deceived when we do, it is presumably because at least some of the most important human capabilities are manifest in it, and these capabilities link her to the human community rather than to some other: the ability to love and relate to others, perception, delight in movement and play. In this sense the fact that she is the child of human parents matters: her life is bound up in a network of human relations, and she is able to participate actively in many of those relations, albeit not in all.« (FoJ 187 f.)

Das Argument, das hier die normative Begründungslast dafür trägt, dass Sesha als Gerechtigkeitssubjekt zählt, bezieht sich mehr auf ihre Einbettung in ein menschliches Beziehungsgefüge als auf ihre Möglichkeit, die Liste der zehn Befähigungen und ein damit bestimmtes gutes Leben zu erreichen. Indirekt gesteht Nussbaum mit diesem Rekurs auf die Bedeutsamkeit der zwischenmenschlichen Einbindung eine Schwäche des *capability*-Ansatzes ein. Es ist ihr zwar in jedem Fall darin Recht zu geben, dass Sesha sicher ein erfüllendes Leben führen kann, auch wenn sie nicht alle Befähigungen bis zu der von Nussbaum benannten Schwelle erreichen wird und dass ihr die bestmögliche Unterstützung und Ressourcenausstattung zur Erlan-

27 An manchen Stellen erscheint Nussbaums Begründung beinahe zirkulär, etwa wenn sie gegenüber Rawls' Anleihen bei Kants Moralphilosophie (»the ideas of dignity and respect«) betont: »[The capabilities approach] considers the account of entitlements not as derived from the ideas of dignity and respect but rather as ways of fleshing out those ideas.« (FoJ 174) Die Verwirklichung eines – objektiv – bestimmten guten Lebens ist damit die einzige Begründung dafür, warum Ansprüche auf die Bedingungen dieses guten Lebens gegenüber Dritten und der Gesellschaft bestehen.

gung der ihr zugänglichen *capabilities* zukommen sollte (FoJ 192 f.). Jedoch überschreitet Nussbaum mit dieser Forderung den von ihr selbst etablierten begründungstheoretischen Rahmen. Sie gewinnt die normative Fundierung von Gerechtigkeitsansprüchen *immanent* aus der Teleologie des guten Lebens, das oberhalb der durch die relevanten *Befähigungen* gesetzten Schwelle angesiedelt ist. Da aber Sessa mehrere der einschlägigen Befähigungen nicht erreichen kann, greift Nussbaums teleologische Rechtfertigung in ihrem Fall nicht mehr – zumal Nussbaum es explizit zurückweist, eine bescheidenere Liste von *capabilities* für Menschen mit gravierenden kognitiven Beeinträchtigungen zu entwerfen (FoJ 190). Es leuchtet zwar ein, die Gerechtigkeitsansprüche von »behinderten« Menschen nicht durch eine modifizierte Liste an *capabilities* abzuschwächen, aber die Begründung von einem durch Grenzziehungen inhaltlich bereits klar definierten guten Leben her vermag nicht zu überzeugen. Die Argumentation, dass Befähigungen zur Verwirklichung des guten Lebens den *Grund* für Gerechtigkeitsansprüche bilden, kollabiert dann, wenn diese Befähigungen für manche Menschen nicht erreichbar sind.²⁸ Nussbaums Theorie wird an einer entscheidenden Stelle brüchig, nämlich dort, wo es um die *Rechtfertigung* von Gerechtigkeitsansprüchen auf Grundlage der Befähigung zu einem durch *capabilities* objektiv bestimmten guten Leben geht. Da dieses gute Leben durch Nussbaums Liste anspruchsvoll bestimmt ist, droht es, konzeptuell exklusionistisch zu werden und entfaltet zudem eine normalisierende Tendenz.²⁹ Wenn zehn basale Befähigungen als grundlegend für ein gutes menschliches Leben gesetzt werden, ist es eine willkürliche Festsetzung, ab wann ein erfüllendes menschliches Leben noch möglich ist – reichen fünf *capabilities* aus, und sind vier schon zu wenig? Dass komatöse Menschen und Kinder mit Aneuzephalie sich jenseits der Schwelle eines menschlichen Lebens befinden, die schwer »behinderte« Sessa jedoch das Potenzial hat,

28 Nussbaums Vorschlag, dass Befähigungen für Menschen mit schweren geistigen »Behinderungen« auch stellvertretend durch Andere wahrgenommen werden können (FoJ 191 ff.), ist zwar sinnvoll, er trägt aber in Bezug auf die normative Begründungskraft ihres Ansatzes nur bedingt. Nussbaums Gerechtigkeits-theorie ist sehr viel stärker von der moralischen Bedeutsamkeit zwischenmenschlicher Beziehungen und der daraus erwachsenden Verpflichtungen geprägt, als sie selbst eingesteht.

29 Vgl. Étienne Balibars Kritik am *capability approach*: »[D]iese Konzeption [ist] eng mit einer Perspektive der »Normalisierung« verbunden [...]: Sen stellt die Verknüpfung der Idee des Handelns oder individuellen Tätigseins (agency) mit Normalität und Rationalität offenkundig nicht in Frage, sondern versucht klarerweise die Kriterien dafür zu erweitern.« (Balibar 2012: 204)

ein erfüllendes Leben zu führen (FoJ 192), auch wenn sie nur einige relevante *capabilities* erreichen kann, ist einigermassen willkürlich – was keineswegs Seshas Gerechtigkeitsansprüche, wohl aber Nussbaums Theoriedesign diskreditiert. Von einem inhaltlich umrissenen guten Leben aus zentrale Gerechtigkeitsansprüchen zu begründen, erweist sich trotz der Offenheit gegenüber einem sozialen Verständnis von Behinderung als unzureichend, da damit ein hierarchisches Moment in Nussbaums Theorie Einzug findet.³⁰ Clifford Simplican unterstreicht diesen problematischen Zug in Nussbaums ergebnisorientiertem Gerechtigkeitsverständnis und kritisiert, dass die Revision der Rawls'schen Theorie nicht tief genug ansetze: »In her insistence that ›the social goal should be understood in terms of getting citizens above this capability threshold‹, Nussbaum enforces compulsory capacity at the foundation of her approach.« (Clifford Simplican 2016: 93) Anita Silvers übt eine ähnliche Kritik und wirft dem *capability approach* vor, Menschen mit »Behinderung« lediglich als defizitär und bedürftig zu verstehen (Silvers 1998: 96).³¹

Nussbaums Ansatz ist jedoch nicht allein aufgrund seines essentialistischen Verständnisses des »guten« menschlichen Lebens schwierig, dem ein ausschließendes Moment gegenüber Menschen eingeschrieben ist, die dieser ethischen Vorstellung nicht entsprechen. Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich auf die *paternalistischen* Aspekte des Befähigungsansatzes: Der »inhärente Objektivismus«, welcher der Rede von einem von außen bestimmten guten oder gelingenden Leben innewohnt, neige dazu »die Deutungshoheit der Individuen über ihre eigene Lebenssituation zu dementieren.«

30 Vgl. dazu die Kritik von Jörn Müller, die auch angesichts von Nussbaums Ausführungen in *Frontiers of Justice* noch Geltung hat: »Das höchste Gut in Nussbaums Konzept ist letztlich die Ausübung von essentiellen menschlichen Tätigkeiten, die ein individuell gelingendes bzw. glückhaftes Leben konstituieren. [...] Wo diese Fähigkeiten ganz fehlen oder substanziell defizitär sind, können Ansprüche bzw. Rechte für das Individuum nur außerhalb dieses normativen Grundrahmens reklamiert werden. Trotz aller Beteuerungen Nussbaums, ihr Konzept stelle keine Spielart des ethischen Perfektionismus dar, sind es doch gerade diese perfektionistischen Momente, die eine adäquate normative Berücksichtigung des Behinderungsbegriffs in toto bzw. von allen Formen von Behinderung negativ beeinträchtigen.« (Müller 2004: 39) Graumann spricht mit ähnlicher Stoßrichtung von einer »normativen Aufladung der natürlichen Bedürfnisstruktur des Menschen.« (Graumann 2011: 286)

31 Linda Barclay weist diesen Vorwurf gegenüber dem *capability approach* zurück, gesteht aber ein, dass er insoweit problematisch ist, als manche Menschen mit geistigen »Behinderungen« die von Nussbaum bestimmten Befähigungen niemals erreichen können (Barclay 2018: 70).

(Loick 2017: 298)³² Nussbaums Anliegen, für alle Menschen objektiv zentrale Gerechtigkeitsansprüche zu formulieren, wohnt auch die Schlagseite inne, dass damit ein ableistisches Moment verbunden ist, da es zentral um Befähigungen geht, wodurch die Definitionsmacht über das gute Leben nicht bei den Betroffenen selbst liegt, sondern vom Standpunkt der Philosophin aus formuliert wird und diese dadurch eine epistemische Deutungshoheit erlangt.³³

Die Kritik an Nussbaums Ansatz unter einer gerechtigkeitstheoretischen Perspektive auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen lässt sich dahingehend zusammenfassen, dass es ihm nicht gelingt, dem gleichen *Status* dieser Menschen gerecht zu werden, da er lediglich von der teleologischen Perfektion eines guten Lebens her bestimmt wird.³⁴ Auch die Anleihen, die Nussbaum bei einer Theorie wie derjenigen von Kittay macht, die auf menschliche Nah- und Sorgebeziehung zur Rechtfertigung moralischer und gerechtigkeitsrelevanter Achtung gegenüber Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung abstellt, sind allein nicht ausreichend, um die Defizite ihres Theoriedesigns zu beheben. Mit der Betonung menschlicher Vulnerabilität, Interdependenz und Sozialität (Foj 160) und der tugendethischen Forderung nach einer individuellen Haltung, welche der Bedürftigkeit des anderen Menschen Rechnung tragen kann, vermag Nussbaum zwar bis

32 Daniel Loick verweist darauf, dass dennoch eine Bestimmung des guten Lebens möglich sein kann, die nicht paternalistisch oder substanzialistisch verfährt, indem wie bei Rahel Jaeggis Ansatz *formale* Kriterien formuliert werden – bei ihr geht es um die »subjektiven und objektiven Bedingungen, die gegeben sein müssen, damit Menschen selbst entscheiden können, wie sie sich selbst verwirklichen möchten.« (Loick 2017: 299) Ihr Ansatz ist damit »dünner« als derjenige von Nussbaum, der es nicht um rein formale, sondern bereits inhaltlich bestimmte Kriterien des guten Lebens geht.

33 Nussbaum gesteht zu, dass die Liste der *capabilities* auch immer einer demokratischen Aushandlung und Weiterentwicklung unterliegen müsse (Foj 78), doch ändert dieses prozedurale Zugeständnis nichts daran, dass mit der Bestimmung von Gerechtigkeitsansprüchen mittels zentraler Befähigungen bereits eine Weichenstellung in Richtung eines substanzialistischen Verständnisses des guten Lebens impliziert ist.

34 Entsprechend heißt es bei Barclay: »I suspect the problem that capability selection poses for equal status will be a problem for any proposed list of capabilities, however selected.« (Barclay 2018: 73) Dass Nussbaum keinen hinreichenden Begriff von moralischem Status hat, erweist sich auch für ihre Engführung von *capabilities* und Menschenrechten als problematisch. Menschenrechte als grundlegende und nicht zurückweisbare Ansprüche an (supra-)staatliche Autoritäten erscheinen bei Nussbaum dadurch gerechtfertigt, dass sie die Bedingungen für ein gutes menschliches Leben bereitstellen. Damit ist eine *ethische* Begründung von Menschenrechten gegeben, die von einer spezifischen Teleologie des guten Lebens abhängig bleibt.

zu einem gewissen Grad die problematischen Hierarchie-Implikationen ihres Befähigungsansatzes aufzufangen. Dennoch bleibt bei ihr der normativ starke Anspruch auf die gesellschaftlichen Bedingungen zum Erlangen der zentralen Befähigungen in der Luft hängen, da seine Rechtfertigung ausschließlich auf das *Worumwillen* dieser Befähigungen – die Verwirklichung eines guten menschlichen Lebens – rekurriert und damit allein eine evaluativ ansetzende immanente Begründung zu liefern vermag.

Anforderungen an ein inklusives Gerechtigkeitsverständnis

In Hinblick auf ein mehrdimensionales Verständnis von Behinderung, welches das Phänomen Behinderung weder naturalisiert, indem soziale und kulturelle Ausschluss- und Stigmatisierungsmechanismen berücksichtigt werden, noch komplett dekonstruiert und damit die Möglichkeit der Forderung speziell zugeschnittener Rechte und Ressourcen unterbindet, formuliere ich nach dem Gang durch die Gerechtigkeitskonzeptionen von Rawls und Nussbaum folgendes Zwischenfazit: Beide Ansätze lassen jeweils eine entscheidende Dimension unberücksichtigt, wenn es darum geht, Menschen mit Beeinträchtigung als *Gerechtigkeitssubjekte* ernst zu nehmen. Bei Rawls bleiben die *soziale Verfasstheit* von Behinderung und die vielfältigen gesellschaftlichen Exklusionsmechanismen unterbelichtet und geistig »behinderte« Menschen können aufgrund seines rationalistischen Personenbegriffs allenfalls auf der nachgeordneten konstitutionellen Ebene als Gerechtigkeitssubjekte wahrgenommen werden (nicht aber in der ursprünglichen Vertragssituation). Nussbaums Ansatz trägt dagegen der sozialen Konstitution von Behinderung bis zu einem gewissen Grad Rechnung, da bei ihr das Erlangen zentraler *capabilities* wesentlich von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abhängig ist; dennoch hält in ihrer Theorie die normalisierende Perspektive auf Behinderung durch die Hintertür wieder Einzug. Da sie die gerechtigkeitsrelevanten Befähigungen mittels abgrenzender Schwellenwerte bestimmt, wohnt ihrem Ansatz ein *hierarchisierendes* Moment inne. Dadurch erscheinen Menschen, welche in vielfacher Hinsicht die relevanten Schwellenwerte nicht erreichen können, als defizitär, was im Rahmen von Nussbaums Theoriedesign besonders problematisch ist, da dort Gerechtigkeitsansprüche allein von der evaluativen Bewertung des *telos* eines guten Lebens her begründet sind.

Die aus einer Auseinandersetzung mit Rawls und Nussbaum entstehende zentrale Frage ist, wie wir die Verkürzungen und Leerstellen des kon-

traktualistischen beziehungsweise fähigkeitsbezogenen Theorieparadigmas in Hinblick auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen vermeiden können. Im Anschluss an ein Status-Konzept der Menschenwürde und den im vorherigen Kapitel explizierten systematischen Zusammenhang von Menschenwürde und Menschenrechten, der darin seinen Ausdruck findet, dass Menschenwürde den Anspruch bezeichnet, *Rechtssubjekt* und damit Träger*in grundlegender Menschenrechte zu sein, gilt es Gerechtigkeit so zu bestimmen, dass Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen als Gerechtigkeitssubjekte inkludiert sind.

Ich werde argumentieren, dass *allein* die Gleichheit des Anspruchs auf grundlegende Menschenrechte nicht ausreicht, um Gerechtigkeit gegenüber Menschen in ihrer Differenz zu sichern. Wenn der sozialen Mitkonstitution von Behinderung und der besonderen Verletzlichkeit und Bedürftigkeit von Menschen mit »Behinderung« Rechnung getragen werden soll, muss dem menschenrechtlichen Gerechtigkeitsbegriff auch ein Moment der Berücksichtigung von partikularer Identität und Sensibilität gegenüber konkreter Einzigartigkeit innewohnen. Dennoch wäre es verkehrt, aus der Notwendigkeit eines Rechtsverständnisses, das responsiv gegenüber der Besonderheit und Alterität des/der Einzelnen ist, eine vollkommene Abkehr vom Anspruch auf die *Universalität* der Menschenrechte abzuleiten. Denn genau damit wäre die moralische Forderung nach der Anerkennung von »behinderten« Menschen als *Gleichen* wieder konterkariert. Eine solche verkürzte gerechtigkeitstheoretische Bestimmung von Menschen mit geistigen »Behinderungen« allein unter dem Aspekt der wohlthätigen Zuwendung und Fürsorge deutet sich bei Axel Honneth an, dessen Verhältnisbestimmung von universalen Gerechtigkeitsansprüchen und differenzsensibler Berücksichtigung des/der konkreten Einzelnen ansonsten ausgewogener ausfällt:³⁵

»[E]ine Verpflichtung zur Fürsorge und Wohltätigkeit kann überhaupt nur dort bestehen, wo sich eine Person in einem Zustand so extremer Bedürftigkeit oder Not befindet, daß der moralische Grundsatz der Gleichbehandlung auf sie nicht mehr in einem ausgewogenen Maße anzuwenden ist; so verdienen menschliche Wesen, die zur Teilnahme an praktischen Diskursen physisch oder psychisch nicht in der Lage sind, zumindest die aufopfernde Fürsorge derjenigen, die ihnen durch emotionale Bindung nahestehen.« (Honneth 2012a: 170)

35 Er spricht von einem »Kontrapunkt«, beziehungsweise einem »notwendigen Gegenpol« von Universalismus und Differenzsensibilität (Honneth 2012a: 136, 170).

Ein solcher *sorgeethischer* Ansatz, wie er auch von Kittay vertreten wird, erweist sich von der Perspektive eines universalistischen moralischen Standpunktes aus letztlich als unzureichend, da er zwar die Besonderheit des/der Einzelnen und seine/ihre Vulnerabilität zum Ausgangspunkt der ethischen Berücksichtigung macht, aber dessen/deren Statusgleichheit aus dem Blick verliert. Vor dem Hintergrund der Gefahr dieser zweifachen Vereinseitigung durch die jeweilige Verabsolutierung einer universalistischen beziehungsweise einer differenzethischen Position ist die Herausforderung bezeichnet, ein Gerechtigkeitsverständnis zu skizzieren, das einerseits am Status gleicher Rechtssubjektivität und damit einhergehender Menschenrechte festhält und andererseits für die Partikularität der Lebenslagen und Identitäten von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen sensibel bleibt.

Um ein menschenrechtliches Gerechtigkeitsverständnis zu entwickeln, das responsiv gegenüber der besonderen Identität und Bedürftigkeit des/der Einzelnen ist, zeige ich zunächst auf, inwiefern der Forderung nach universalen Menschenrechten für »behinderte« Menschen – wie sie paradigmatisch in der UN-Behindertenrechtskonvention formuliert ist – immer auch ein problematisches Umschlagsmoment innewohnt, das die soziale Gleichheit von »behinderten« Menschen gefährdet. Indem die Menschenrechte an eine spezifische »unmarkierte« Form des Menschseins gebunden sind – dieser Standard des Rechtssubjekts wird als weiß, männlich und westlich beschrieben (vgl. Loick 2017: 13, zu ergänzen wären hier die Attribuierungen der vernünftigen Selbstbestimmung und individuellen Souveränität) – laufen bestimmte Identitäten und menschliche Existenzweisen von vornherein Gefahr, rechtlich marginalisiert zu sein. Für den Fall von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen bedeutet dies beispielsweise, dass das Wahlrecht in seiner herkömmlichen Ausprägung für sie gar nicht sinnhaft ist, da sie ihrem politischen Willen nicht in geheimen politischen Wahlen Ausdruck verleihen können – auch wenn diese Menschen durchaus politisch relevante Interessen haben, wie etwa eine möglichst selbstbestimmte Wohnsituation zu verwirklichen oder angemessenen Zugang zu Bildung und persönlicher Assistenz für die alltäglichen Lebensvollzüge zu haben.

Die Universalisierung von Rechten weist einen normalisierenden Zug auf, der bestimmte Erfahrungen und Identitäten privilegiert und andere ausschließt, ohne dass deswegen auf allgemeine und gleiche Menschenrechte verzichtet werden könnte. Diese Spannung zwischen dem emanzipatorischen Gehalt des Einforderns gleicher Rechte einerseits und der

einebnenden Tendenz der Verrechtlichung von Ansprüchen gegenüber partikularen ethischen Identitäten andererseits wird von Wendy Brown als »Paradoxie« bezeichnet (Brown 2011). Ich werde argumentieren, dass diese Paradoxie niemals ganz auflösbar ist: Weder kann darauf verzichtet werden, den gleichen moralischen Status aller Menschen im Sinn eines menschenrechtlichen Universalismus auch juristisch zu manifestieren noch kann der Differenzen normalisierende Zug einer Verrechtlichung jemals gänzlich unterbunden werden.³⁶ Die elaborierteste Möglichkeit, diesen inhärenten Spannungen eines Menschenrechtsparadigmas Rechnung zu tragen, ist Benhabibs Vorschlag eines reflexiven Universalismus. Mit ihrer Forderung, bei der Skizzierung eines universalen moralischen Status und damit einhergehender allgemeiner Menschenrechte stets das Bewusstsein der uneinholbaren Einzigartigkeit und Partikularität von Menschen aufrecht zu erhalten und diese gegen die normalisierenden Effekte jeglicher verallgemeinernden rechtlichen Abstraktion zu bewahren, ist die Grundlage für ein erweitertes und differenzsensibles menschenrechtliches Gerechtigkeitsparadigma gelegt. Ich schlage vor, dafür im Anschluss an Ansätze von Linda Barclay, Judith Butler und Jonathan Wolff den Begriff *sozialer Gleichheit* zu verwenden. Die Dimension einer gleichen Rechtssubjektivität, des Rechts auf grundlegende Menschenrechte wird durch das Moment einer *sozialen* Gleichheit erweitert: Menschen haben nicht nur den Anspruch auf gleiche Rechte, sondern auch darauf, in einer Gesellschaft in ihrer spezifischen Identität *nicht* abgewertet, stigmatisiert und diskriminiert zu werden. Diese soziale Gleichheit ist rechtlich nicht einklagbar, da sie nicht gänzlich in juristischen Ansprüchen operabel gemacht werden kann, sondern immer auch von den Praktiken, Normen und symbolischen Zuschreibungen innerhalb einer Gesellschaft abhängig ist. Sie ist dennoch ein wesentliches Element von Gerechtigkeit, das die formale rechtliche Statusgleichheit in einen erweiterten Horizont sozialer Normativität stellt. Damit ist dem menschenrechtlichen Gerechtigkeitsverständnis ein selbstkritisches und -reflexives Moment eingeschrieben: Rechtliche Universalisierungen sind stets auf die Privilegierung bestimmter Identitäten und die Einebnung von Differenz hin zu befragen; mit diesen Dynamiken einhergehende Exklusionen und Stigmatisierungen müssen mitbedacht und offengelegt werden. Die Politik rechtlicher Gleichstellung ist durch das gegenläufige Moment

³⁶ Darin folge ich Wendy Brown, welche die These vertritt, dass sich die Paradoxie universaler Rechte niemals ganz aufheben lässt (Brown 2011: 471).

der Perspektivierung von konkreter Einzigartigkeit und Differenz (Benhabib) herausfordert, das sich in einem nie ganz abschließbaren Prozess sowohl als kritische Reflexionsinstanz wie als Korrektiv undifferenzierter »Gleichmacherei« erweist.

Das menschenrechtliche Verständnis der Gerechtigkeit

Die im ersten Kapitel skizzierte *mehrdimensionale* Perspektive auf Behinderung, die nicht primär bei der passiven Bedürftigkeit und Angewiesenheit von Menschen mit Beeinträchtigung als Objekten von Wohltätigkeitsmaßnahmen ansetzt, sondern deren moralische und rechtliche Gleichheit ins Zentrum rückt, soll im Folgenden für die Gerechtigkeitsfrage ausbuchstabiert werden. Ich vertrete die These, dass grundlegende oder basale Gerechtigkeit zunächst *menschenrechtlich* zu deuten ist, das heißt eine Gesellschaft erfüllt dann ein minimales Gerechtigkeitsanfordernis,³⁷ wenn allen Menschen grundlegende Menschenrechte zukommen. Die genaue Ausgestaltung dieser Rechte – etwa in welchem Maß auch soziale Anspruchsrechte als Menschenrechte zu verstehen sind – unterliegt demokratischen Prozessen, die jedoch ein normatives Minimum erfordern, welches in der gleichen *Rechtssubjektivität* aller Menschen besteht. Damit ist ein *prozeduraler* Gerechtigkeitsansatz bezeichnet, der moralisch durch das Menschenwürdeprinzip grundgelegt ist, das selbst nicht infrage gestellt, sondern lediglich reflexiv eingeholt werden kann.

Das menschenrechtliche Gerechtigkeitsverständnis erweist sich *auf der einen Seite* sowohl kontraktualistischen als auch verteilungs- und ergebnisorientierten Gerechtigkeitstheorien überlegen und ist *auf der anderen Seite* gegenüber erweiterten und ethisch imprägnierten Gerechtigkeitsvorstellungen abzugrenzen. Der universalistische Ansatz des menschenrechtlichen Gerechtigkeitsverständnisses ist allerdings allein vor dem Horizont einer Anerkennung der jeweiligen Differenz und Einzigartigkeit des anderen Menschen sinnhaft. Wie das produktive Spannungsverhältnis von Univer-

37 Zu einer basalen gesellschaftlichen Gerechtigkeitsstruktur im Gegensatz zu einer umfassend oder »maximal« verstandenen Gerechtigkeit vgl. Forst 2007: 15.

salität und Partikularität/Differenz im Rahmen eines menschenrechtlichen Gerechtigkeitsverständnisses zu denken ist, erörtere ich im Folgenden.

Sowohl kontraktualistische (Rawls) als auch ergebnisorientierte (Nussbaum) Gerechtigkeitstheorien können Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen nicht angemessen berücksichtigen. Für ein kontraktualistisches Gerechtigkeitsverständnis ist diese Diagnose unmittelbar evident, da Subjekte darin über ein bestimmtes Maß an Autonomie und Rationalität verfügen müssen, um als Vertragspartner*innen auftreten zu können; für verteilungs- und ergebnisbasierte Gerechtigkeitsmetriken erschließt sich dagegen nicht auf den ersten Blick, warum sie unzureichend sind. Denn bei der Thematisierung der Gerechtigkeitsfrage im Kontext von Behinderung wird fast immer auch darauf abgehoben, wie Güter, Ressourcen oder Chancen angesichts der besonderen Bedürftigkeit von Menschen mit »Behinderung« gerecht zu verteilen sind oder welches Maß dem/der Einzelnen mindestens zustehen sollte. Ich vertrete jedoch die These, dass die Gerechtigkeitsfrage nicht auf Basis einer Verteilungsmetrik beantwortet werden kann, da damit eine grundlegende Ebene übersprungen wird,³⁸ auf welcher die Legitimität von Gerechtigkeitsansprüchen und ihre Begründbarkeit überhaupt zur Disposition stehen.³⁹ Primär zielt die Frage der Gerechtigkeit darauf ab, zu klären, was Mitglieder eines Gemeinwesens einander an nicht zurückweisbaren Ansprüchen schulden und welche Standards nicht unterschritten werden dürfen. Die Beantwortung dieser Frage unter Bezugnahme auf materielle Ansprüche oder grundlegende Ressourcen lässt jedoch den entscheidenden Gesichtspunkt aus, dass die fundamentalste Gerechtigkeitsforderung darin besteht, überhaupt als *Subjekt* legitimer Ansprüche und Rechte anerkannt zu sein. Ist die Anerkennung des gleichberechtigten Status als Rechtssubjekt nicht gegeben, müssen alle Forderungen nach Güterverteilung und Ressourcenausstattung als paternalistische Fürsorge- und Wohltätigkeitsrhetorik verstanden werden. Die Aushandlung von konkreten materiellen Ansprüchen und sozialen Rechten muss deshalb bereits durch die fundamentale Gerechtigkeitsforderung nach Anerkennung als gleiches Rechtssubjekt grundgelegt sein.⁴⁰ Gerade in Hinblick auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen ist dieses

38 Forst spricht von der »ersten Frage der Gerechtigkeit«, vgl. etwa Forst 2015a.

39 Vgl. kritisch dazu auch Young 2006: 95.

40 Mit dieser Form der Anerkennung des/der Anderen als gleiche normative Autorität beziehe ich mich auf eine Form des universalen Respekts, wie sie im Teil B dieses Buches als zentral für den Status der Menschenwürde ausgewiesen wurde. Stephen Darwall spricht in diesem Kontext von

Verständnis von Gerechtigkeit im Sinn eines menschenrechtlich ausgestalteten Rechtsstatus elementar, da ein distributionsorientiertes Paradigma diese Menschen auf ihre Rolle als passive Empfänger*innen von Fürsorge reduzieren und ihren aktiven Status als gleichberechtigte Rechtssubjekte leugnen würde.⁴¹ Ein solches reduktionistisches Verständnis von Gerechtigkeit ist auch dann gegeben, wenn sich wie im Fall des *capability*-Ansatzes die Frage der gerechten Verteilung nicht auf Güter oder Ressourcen bezieht, sondern auf eine Schwelle zum Erreichen bestimmter Befähigungen gerichtet ist. Denn auch hier erscheint die Positionierung der epistemischen Autorität, welche objektive Schwellenwerte eines guten und gelingenden Lebens festsetzt, hochgradig willkürlich. Das heißt nicht, dass Fragen der Güterverteilung, der Ressourcenausstattung und der sozialen Rechte nicht relevant für ein umfassendes Gerechtigkeitsverständnis wären, sie müssen aber auf einem grundlegenden Gerechtigkeitsverständnis im Sinn rechtlicher Statusgleichheit basieren und sind dann prozedural in politischen Verfahren auszugestalten.

Die Frage der Gerechtigkeit ist auf mindestens zwei Ebenen virulent: Auf einer grundlegenden Ebene geht es um die Bestimmung eines minimalen Gerechtigkeitserfordernisses, das ich im Sinn des gleichen Status der Rechtssubjektivität deute, das heißt alle Menschen haben Anspruch darauf, Träger*innen basaler Menschenrechte zu sein. Die Ausbuchstabierung des genauen Umfangs dieser Rechte findet auf einer zweiten Gerechtigkeitsebene statt: Hier muss diskursiv über demokratische Verfahren ausgehandelt werden, welche konkreten Ansprüche und Rechte dem/der Einzelnen zukommen.⁴² Dazu zählt auch die Frage nach sozialen Leistungsrechten oder Gruppenrechten von benachteiligten Minderheiten – man denke an das

»recognition respect«, Honneth von rechtlicher Anerkennung und Forst von »einem deontologischen Begriff der wechselseitigen Anerkennung« (Forst 2007: 278).

41 Hier ließe sich einwenden, dass auch der Status als Rechtssubjekt in einem passiven Sinn zu verstehen ist, da durch subjektive Rechte Räume der Willkürfreiheit eröffnet werden, in denen der/die Einzelne nicht mehr aktives und gestaltendes Mitglied einer politischen Gemeinschaft ist, sondern sich auf seinen/ihren privaten Freiheitsraum zurückziehen kann (vgl. Menke 2018). Der Status der Rechtssubjektivität erschöpft sich jedoch nicht im Innehaben von Freiheitsrechten, sondern ist weiter zu fassen und impliziert die Anerkennung der Rechtssubjektivität des anderen Menschen.

42 Vgl. Forst zur Verschränkung dieser beiden Gerechtigkeitsebenen mittels der Menschenrechte: »Menschenrechte sind moralische Rechte, die darauf angewiesen sind, Bestandteile rechtlicher Ordnungen zu werden, um als Grundrechte eine konkrete Formulierung und institutionelle Eintragbarkeit zu erhalten.« (Forst 2007: 177)

Recht von Gehörlosen auf die Bereitstellung grundlegender Informationen in Gebärdensprache. Diese speziellen Rechte können nicht abstrakt am philosophischen Reißbrett entworfen werden, sondern müssen jeweils im Kontext politischer Rechtssetzungsprozeduren bestimmt werden – unter diese jeweils politisch auszuhandelnden Ansprüche fallen auch die Verteilung von Ressourcen und Gütern, deren angemessene Bereitstellung von einigen Gerechtigkeitstheorien fälschlicherweise als primäre Frage der Gerechtigkeit angesehen wird. Die erste Ebene der Gerechtigkeit ist *moralisch* begründet, da hier der Status der Menschenwürde in die Form der Rechtssubjektivität gegossen wird, womit der Anspruch bezeichnet ist, als Rechtsträger*in anerkannt zu werden. Die zweite Ebene ist wesentlich *politisch* bestimmt, da dort die konkrete rechtliche Ausgestaltung von Gerechtigkeitsansprüchen und ihre Institutionalisierung thematisch wird. Beide Ebenen sind insofern *rechtlich* imprägniert, als es auf der ersten um das moralische Recht darauf geht, überhaupt Rechtsträger*in zu sein und auf der zweiten die genaue legislative Entfaltung in Form von Rechten und der rechtlichen Institutionalisierung von Gerechtigkeitsansprüchen angesiedelt ist.⁴³ In vielen Diskussionsbeiträgen wird diese konzeptuelle Unterscheidung zwischen einer *Grundlegung* von Gerechtigkeit und der Ausbuchstabierung einer *umfassend* gerechten Gesellschaft jedoch nicht klar, sondern beide Fragen werden behandelt, als würden sie der gleichen Systematisierungsebene angehören.

Das menschenrechtliche Gerechtigkeitsverständnis grenzt sich auch von erweiterten und ethisch imprägnierten Gerechtigkeitsvorstellungen ab, welche die Anerkennung und Wertschätzung spezifischer kultureller Lebensformen und Weisen der individuellen Identitätsbildung als Fragen der Gerechtigkeit deuten. Eine solche Lesart vertritt Honneth, der den Begriff der Gerechtigkeit anerkennungstheoretisch liest:

»[D]ie Gerechtigkeit oder das Wohl einer Gesellschaft bemisst sich an dem Grad ihrer Fähigkeit, die Bedingungen der wechselseitigen Anerkennung sicherzustellen, unter denen

43 Vgl. zu dieser zweistufigen Gliederung der Gerechtigkeitsfrage Forsts Kritik an Habermas' Gleichsprüchlichkeitsthese von Menschenrechten und Volkssouveränität. Diese berücksichtigt, so Forst, die moralische Begründung der Menschenrechte nicht hinreichend, sondern versuche diese zu sehr rechtsimmanent herzuleiten (Forst 2007: 169). Die moralische Fundierung der Grund- und Menschenrechte wird von Habermas in späteren Arbeiten stärker betont, so etwa in Habermas 2010. Dort hebt er hervor, dass »die statuserzeugende soziale Anerkennung der Würde des Anderen eine begriffliche Brücke zwischen dem moralischen Gehalt der gleichen Achtung für jeden und der Rechtsform der Menschenrechte« bildet (Habermas 2010: 348, Fn. 15).

die persönliche Identitätsbildung und damit die individuelle Selbstverwirklichung in hinreichend guter Weise vonstatten gehen kann.« (Fraser und Honneth 2003: 206)

Gerechtigkeit wird in der anerkennungstheoretischen Deutung nicht allein auf rechtliche, soziale und politische Normen bezogen, sondern auch im Kontext eines ethischen Verständnisses des guten Lebens angesiedelt. Die Konstitution und Gewährleistung der Integrität von Individuen und kulturellen Gruppen durch Anerkennungsbeziehungen, die sich nicht auf moralische Achtung beschränken, sondern auch Fürsorge und Wertschätzung partikularer Identitäten beinhalten, stehen im Fokus eines solchermaßen erweiterten Gerechtigkeitsverständnisses. Anders als liberale Gerechtigkeitstheorien, die grundlegende Gerechtigkeitsprinzipien ausgehend von einer kantisch verstandenen Moral der gleichen Achtung zu rechtfertigen versuchen (etwa Rawls), wird bei einem anerkennungstheoretischen Gerechtigkeitsverständnis kein »objektiver« normativer Standpunkt vorausgesetzt, sondern Kriterien für gelungene und gute Anerkennungsverhältnisse sollen *immanent* aus den Strukturbedingungen der untersuchten Gesellschaften und deren Wertorientierungen gewonnen werden.

Ein erweitertes Gerechtigkeitsverständnis vertreten auch Denker*innen, die eine Ethik der *Fürsorge* und konkrete Nahbeziehungen ins Zentrum der Bestimmung einer gerechten Gesellschaft stellen. Ausgangspunkt dieser feministisch und phänomenologisch inspirierten Argumentationen für das Primat von Sorgebeziehungen ist die Kritik an der Abstraktion universaler Gerechtigkeitstheorien, die der menschlichen Abhängigkeit und Vulnerabilität zu wenig Rechnung tragen und von einem verzerrten Ideal des autonomen (und männlichen) Subjekts ausgehen.

Beide Ansätze formulieren eine wichtige Einsicht, indem sie auf entscheidende Verkürzungen universaler rechtsbasierter Gerechtigkeitsansätze aufmerksam machen, nämlich zum einen darauf, dass diese die Anerkennung und Wertschätzung partikularer Identitäten in ihrer Differenz zu wenig berücksichtigen und zum anderen, dass die menschliche Verletzlichkeit, Bedürftigkeit und Angewiesenheit auf Sorge und emotionale Zuwendung durch die ausschließliche Fokussierung auf ein Rechtsparadigma aus dem Blick gerät. Die Differenzvergessenheit eines universalen Menschenrechtsansatzes manifestiert sich insbesondere auch in Bezug auf Menschen mit »Behinderung«, deren besondere Bedürfnisse und erhöhter Unterstützungsbedarf durch gleiche Rechte allein nicht eingelöst werden können. Umgekehrt würde aber ein allein auf partikularen Anerkennungs-

und Fürsorgebeziehungen basierendes Gerechtigkeitsverständnis Gefahr laufen, in Paternalismus oder eine Mitleidsethik umzuschlagen.⁴⁴ Deshalb argumentiere ich, dass ein erweitertes Gerechtigkeitsverständnis nur auf Grundlage und als Horizont eines menschenrechtsbasierten Gerechtigkeitsansatzes sinnvoll sein kann.

Eine rechtskritische Perspektivierung universalistischer Gerechtigkeit und das Beharren auf dem emanzipatorischen Gehalt der Menschenrechte

Die Paradoxie der rechtlichen Universalisierungsdynamik

Sowohl Ansätze der Fürsorgeethik (Kittay) wie auch dekonstruktive, post-strukturalistische (Butler) und alteritätsethische Perspektiven (im Anschluss an Lévinas) betrachten einen Rechtsuniversalismus skeptisch und konfrontieren ihn mit dem Vorwurf, er könne differenten Lebensentwürfen und Identitäten nicht gerecht werden, sondern wirke vielmehr normalisierend und privilegiere eine bestimmte Form von Subjektivität: »Solche Gleichheit, in der die Differenzen untergehen, leistet geheim der Ungleichheit Vorschub [...]«. (Adorno 2008: 304) Spezifisch auf Menschen mit (geistiger) »Behinderung« gemünzt vertritt Hans-Uwe Rösner im Anschluss an Jacques Derrida die Position, dass sich die beiden Perspektiven der (rechtlichen) Gleichbehandlung und der (individuellen) Fürsorge nicht in einen gemeinsamen Orientierungsrahmen bringen ließen (Rösner 2014: 19), ja vielmehr die rechtliche Gleichstellung nichts mit wirklicher Gerechtigkeit zu tun habe, sondern Praktiken der Normierung und Normalisierung verschleierte, die das Konstrukt »Behinderung« erst hervorbrächten (ebd. 26). Stärker im Ausgang von Alteritätsethiken argumentiert Mechthild Hetzel, dass sich das *Ethische*, welches sie in Anschluss an Emmanuel Lévinas als uneinholbare Alterität des anderen Menschen, als Unendlichkeit der Aufforderung zur Verantwortung versteht, niemals auf einen rechtsförmig kodifizierten Anspruch reduzieren lasse (Hetzel 2007: 192), sondern diesen immer schon überschreite.

44 Eva Kittay betont gegen den Vorwurf des Paternalismus das emanzipatorische und machtkritische Anliegen der feministischen Ethik (Kittay 2004: 67, Fn. 19). Ich denke dennoch, dass ein rechtsbasiertes Gleichheitsverständnis, welches die Grundlage einer Offenheit gegenüber dem/der »konkreten Anderen« bildet, dieses emanzipatorische Anliegen eher verstärkt als untermiiniert.

In jedem Fall wäre ein menschenrechtlicher Universalismus damit überfordert, eine umfassende gesellschaftliche Gerechtigkeit, eine »maximale Gerechtigkeit« (Forst 2007: 15) abbilden zu müssen – insofern ist das zentrale Argument ethischer Rechtskritiken, dass der Tendenz der Rechtsform zu Verallgemeinerung eine Einebnung und Nivellierung von Differenz und Alterität innewohnt, durchaus zutreffend. Gleichzeitig ist die damit einhergehende Forderung, Gerechtigkeit *ganz anders* als in Begriffen rechtlicher Gleichheit und Gleichstellung zu verstehen und etwa auf die Verantwortung für eine niemals vollständig einlösbare Fürsorge zu begrenzen, problematisch, denn mit der Aufgabe von grundlegenden Ansprüchen auf rechtliche Gleichheit ist auch die Preisgabe eines universalistischen Anspruchs verknüpft. Genau auf eine *Gleichheit* moralischer Ansprüche und eines damit einhergehenden menschenrechtlichen Universalismus haben sich historische und gesellschaftliche Emanzipationsbewegungen aber berufen, wie etwa die Frauenrechts- oder die Behindertenrechtsbewegung. Auf die Diskrepanz zwischen einem *gleichen* Menschsein und politischer, rechtlicher und sozialer *Ungleichheit*⁴⁵ hinweisend, konnten sie eine bislang uneingelöste Inklusionsforderung formulieren, die jedoch stets an einer universalen moralischen Vorstellung orientiert war – wofür die Idee der »Menschenwürde« paradigmatisch steht. Deswegen ist fraglich, ob das bloße Insistieren auf einer niemals einholbaren Differenz und Alterität von »behinderten« Menschen diesen tatsächlich gerecht werden kann oder ob nicht vielmehr die Betonung einer »unvordenkliche Andersheit« auch wieder zum Vorwand und Deckmantel von gesellschaftlicher Exklusion wird.

Differenzierter im Kontext der Frage danach, wie Gerechtigkeit in Hinblick auf Menschen mit schwerer geistiger »Behinderung« zu denken ist, sind Formen der Rechtskritik, welche die Notwendigkeit der rechtlichen Inklusion und Gleichstellung von vormalig ausgeschlossenen und marginalisierten Gruppen durchaus sehen, jedoch deren normalisierenden und nivellierenden Kehrseiten problematisieren. Ich werde diese kritische Perspektive auf den Rechtsuniversalismus, wie sie im Anschluss an feministische, postmoderne und dekonstruktive Ansätze jüngst beispielsweise von Étienne Balibar, Wendy Brown und Daniel Loick formuliert wurde,⁴⁶ kurz umreißen, um dann Benhabibs Dialektik des/der allgemeinen und

45 Vgl. Habermas 1992: 472, 2017: 443.

46 Vgl. zur feministischen Rechtskritik Forst 1994: 117 ff.

konkreten Anderen für ein erweitertes Gerechtigkeitsverständnis sozialer Gleichheit fruchtbar zu machen.

Ein zentrales *Spannungsmoment* des modernen rechtlichen Universalisierungsparadigmas ist, dass unter dem Zwang der abstrakten Verallgemeinerung eine Fiktion des Subjekts der Menschenrechte entsteht, welches dieses auf einige wesentliche Charakteristika festschreibt und von allem Einzelnen, Besonderen, Individuellen, Idiosynkratischen absieht.⁴⁷ Diese Festschreibung deutet Étienne Balibar als einen *anthropologischen Essentialismus* (Balibar 2012: 182), der in das Herz der Universalitätsforderung der Menschenrechte eine Ausschließungsbewegung einführt und all diejenigen exkludiert, die nicht dem als normal Vorgestellten entsprechen. Der menschenrechtliche Universalismus führe, so Balibar, zu einer »Dialektik von *Befähigungen* und *Ausschließungen*«, in der die Bedingungen von menschenrechtlicher Rechtssubjektivität »auf eine tiefliegende anthropologische Ebene zurückverwiesen [werden], auf der die menschliche Natur sich angeblich selbst ›begrenzt‹ oder ›widerspricht‹, was zur Unterscheidung von Normalem und Anormalem, von Humanem und seinem Doppel, seiner Rückseite oder seiner Pervertierung führte.« (Ebd. 189 f.)⁴⁸

Das exkludierende Moment von solchen anthropologischen Unterscheidungen wirkt nach Brown und Loick sogar dann fort, wenn die rechtliche Universalisierungsbewegung zum Einschluss von zuvor ausgeschlossenen und benachteiligten Gruppen führt. Balibars Problematisierung von anthropologischen Unterschieden und Unterscheidungen, die dem menschenrechtlichen Universalismus eingewoben sind, wird von Brown und Loick vor allem für die *Form* des Rechts ausgearbeitet, dem eine schlagseitige Privilegierung von bestimmten Identitäten innewohnt. Brown fasst dies als »Paradoxie der Rechte«: Diese beschreibt eine unauflösbare

47 Vgl. Menke 2004: 28.

48 Balibar verweist zwar darauf, dass anthropologische Unterschiede bei der Bestimmung des Menschen der Menschenrechte immer auf eine Weise mitschwingen, sie also gewissermaßen notwendig sind, ohne die Menschlichkeit des Menschen deswegen aufzuheben. Gleichzeitig sei es aber unmöglich, diese anthropologischen Unterschiede rein dichotomisch zu verwenden (Balibar 2012: 221). Er hebt damit zwar auf die Pluralität menschlichen Seins ab, verbindet dies aber mit einer strikten Weigerung, diese einer hierarchischen Differenzierung zu unterwerfen – deshalb betont er auch die Gefahr, die allein schon mit dem Begriff »Minorität« verbunden ist, weil hier eine »sowohl schützende wie repressive[] soziale[] und institutionelle[] Kategorisierung« am Werk sei: »Wir stehen hier einer manifesten Grenze des Universalisierungsprozesses der sozialen Rechte gegenüber, die eine bleibende Spur von Fürsorge und Stigmatisierung mitten in der Staatsbürgerschaft selbst hinterlässt.« (Ebd. 222)

Spannung im Zuge der historischen Ausweitung von Rechtsgleichheit und universalen menschenrechtlichen Ansprüchen. Auf der *einen* Seite steht die Anerkennung der Bedeutung rechtlicher Inklusion gerade für die Subjektivität traditionell exkludierter und unterdrückter Gruppen (Loick 2017: 17): Durch die rechtliche Gleichstellung können vormalis ausgeschlossene und benachteiligte Gruppen einen wesentlichen Emanzipationsschritt vollziehen, der den Weg zu politischer und gesellschaftlicher Teilhabe ebnet. Auf der *anderen* Seite wohnt dieser rechtlichen Einschlussbewegung auch ein gegenläufiges Moment inne – indem zuvor marginalisierte Gruppen wie *People of Colour*, Frauen oder »behinderte« Menschen rechtlich gleichgestellt werden, wird ihre Besonderheit und spezifische Identität eingeebnet und einer hegemonialen rechtlichen Subjektivität assimiliert.⁴⁹ Brown führt das am Beispiel der rechtlichen Gleichstellung von Frauen aus: Rechte, die den Leiden, Verletzungen oder der Ungleichheit von Frauen etwa bezogen auf die von ihnen geleistete Sorgearbeit Rechnung tragen, schließen sie in ebendiese Identität ein; wohingegen Rechte, die solche Bestimmtheit vermeiden, die Unsichtbarkeit des Unterworfenseins von Frauen nicht nur aufrechterhalten, sondern sogar verstärken (Brown 2011: 459).⁵⁰

Anders formuliert: Die rechtliche Anerkennung von vormalis ausgeschlossenen Gruppen ist nur um den Preis der Einebnung ihrer spezifischen Identität zu erlangen, wenn Rechte allgemein und universal formuliert werden oder aber um den Preis der Zementierung und Verdinglichung von Identitäten, wenn Rechte gruppenbezogen und partikular zuerkannt werden. Auch die Forderung spezifischer Gruppenrechte oder Maßnahmen im Sinn einer *affirmative action* kann das dialektische Moment von rechtlicher Inklusion nicht vollständig einholen. Loick verweist darauf, dass Antidiskriminierungsgesetze, die dem Schutz vor Diskriminierung aufgrund von Geschlecht oder Ethnie dienen sollten, dazu führen können, genau diese prekären Identitäten fortzuschreiben, zu internalisieren und zu zementie-

49 Vgl. Habermas 2017: 452.

50 An anderer Stelle formuliert Brown die Einsicht, dass der Wert, den die Sprache der Menschenrechte für Frauen hat, zutiefst paradox sei. Ähnliches lässt sich für die Lage von »behinderten« Menschen behaupten: »Rechte sichern unsere Geltung als Individuen, verschleiern zugleich aber die tückischen Wege, auf denen diese Geltung erlangt und reglementiert wird; sie müssen spezifisch und konkret sein, um die Unterordnung von Frauen sichtbar zu machen und ihr Abhilfe zu schaffen, können aber durch diese Bestimmtheit unsere Unterordnung befestigen; sie versprechen eine Steigerung individueller Souveränität, aber um den Preis einer Verstärkung der Fiktion souveräner Subjekte [...]« (Brown 2011: 469 f.)

ren (Loick 2019: 335).⁵¹ Dieser Effekt lässt sich auch im Fall von Menschen mit »Behinderung« feststellen: So wird etwa im Kontext der gesetzlichen Verpflichtung, ab einer Betriebsgröße von mindestens 20 Mitarbeitenden 5 Prozent der Arbeitsplätze an Arbeitnehmer*innen mit »Behinderung« zu vergeben (§ 71 SGB IX) immer wieder der Einwand artikuliert, damit würden eigentlich unqualifizierte Menschen mit »Behinderung« bei der Vergabe von Arbeitsplätzen »bevorzugt«. Durch diese Betrachtungsweise laufen Arbeitnehmer*innen, die unter die 5-Prozent-Quote fallen, Gefahr, auf ihre Behinderung reduziert zu werden und nicht primär in ihrer Rolle als Mitarbeiter*innen gesehen zu werden. Andererseits könnte dieser Reproduktion von Stigmatisierung auch nicht sinnvollerweise dadurch begegnet werden, dass diskriminierten Gruppen im Rahmen einer ausgleichenden Gerechtigkeit keinerlei partikularen Rechte zuerkannt werden. Im Fall von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen wäre dann nämlich ihrer spezifischen Ausgangssituation, die durch soziale Barrieren und erschwerte individuelle Voraussetzungen für die Teilhabe an Gesellschaftsleben und Arbeitsmarkt gekennzeichnet ist, in keiner Weise Rechnung getragen. Durch die differenzvergessene Angleichung an ein scheinbar unmarkiertes Rechtsverständnis wäre die gesellschaftlich schlechtere Position von »behinderten« Menschen zwar möglicherweise verschleiert, aber nicht behoben.

Was von Brown als *Paradoxie* des Rechts formuliert wird – die Spannung zwischen Inklusion und Emanzipation auf der einen Seite und Normalisierung und Assimilierung beziehungsweise der Festschreibung von Identitäten auf der anderen Seite –, wird von Loick aus sozialphilosophischer Perspektive auch als *Pathologie* und *Deformation* des modernen Rechts beschrieben. Er arbeitet eine spezifisch *ethische* Kritik des Rechts aus: Das moderne Recht kann den eigenen Anspruch, alle Menschen gleichermaßen zu inkludieren, nicht einlösen, da es ihre spezifischen Erfahrungen und Wahrnehmungen eliminiert und eine deformierte Form von Subjektivität und Intersubjektivität erzeugt (Loick 2017: 12, 2019: 337). Im Anschluss an Derrida trifft diese Nivellierung von ethischen Identitäten durch das Recht spezifisch seine Unfähigkeit, der Bedürftigkeit des/der Anderen gerecht zu wer-

51 Auch Hannah Arendt verweist – im Zusammenhang der Segregation in den USA – auf eine der rechtlichen und politischen Gleichstellung inhärente normalisierende Dialektik: »[T]he more equal people have become in every respect, and the more equality permeates the whole texture of society, the more will differences be resented, the more conspicuous will those become who are visibly and by nature unlike the others.« (Arendt 1959: 48)

den: Die Forderung, die der andere Mensch an uns stellt, kann nie durch die Subsumtion unter eine allgemeine rechtliche Regel eingeholt werden (Loick 2019: 339 f.). Loick greift diese alteritätsethische Rechtskritik auf, bezieht sie aber auf die Kehrseite des rechtlichen Paradoxes – den emanzipatorischen Gehalt der Universalitätsforderung – zurück. Er spricht von einem Spannungsverhältnis zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, das die ethische Kritik des Rechts beleuchtet:

»Die *Allgemeinheit* hat die Form universalistischer Forderungen, die das gemeinsame Banner politischer Bewegungen bilden und die allgemeingültig durchgesetzt werden sollen. Die *Besonderheit* hat die Form unmittelbarer und intensiver Bedürfnisansprüche, welche nicht in Form eines allgemeinen Forderungskatalogs intelligibel gemacht werden können.« (Ebd. 340)

Honneth formuliert aus der Perspektive eines erweiterten Gerechtigkeitsverständnisses, das immanent bei einer Gesellschaftsanalyse und dort bereits angelegten normativen Potenzialen ansetzt und die »Maßstäbe der Gerechtigkeit letztlich allein unter Bezug auf die Ideale analysier[t], die in jener Gesellschaft faktisch institutionalisiert sind« (Honneth 2011: 21), eine Rechtskritik mit ähnlicher Stoßrichtung. Indem er Gerechtigkeit in einem umfassenden Sinn in Anlehnung an Hegels Begriff der Sittlichkeit als dasjenige versteht, »was innerhalb einer Gesellschaft an Institutionen und Praktiken dazu angetan ist, die jeweils als allgemein akzeptierten Werte zu verwirklichen« (ebd. 30), kann sie nicht auf die rechtliche Sphäre beschränkt bleiben, sondern umfasst auch die Bereiche persönlicher Nahbeziehungen und gesellschaftlicher Solidarität und Wertschätzung und ist wesentlich *ethisch* imprägniert (ebd. 121).⁵² Hier setzt Honneths Rechtskritik an: Innerhalb seiner an Hegel angelehnten Gesamtarchitektur bildet das Recht *eine* wesentliche Sphäre, in der sich Anerkennung in Form von Respekt für die Rechtsperson verwirklicht (ebd. 149 f.). Durch den Schutz der Privatautonomie von Menschen materialisiert sich eine spezifische Form rechtlicher Freiheit. Eine Pathologie liegt dann vor, wenn die rechtliche

52 Während Honneth im *Kampf um Anerkennung* (1994) Gerechtigkeit primär unter den Vorzeichen gelingender Anerkennungsbeziehungen in den Bereichen der Liebe, des Rechts und der gesellschaftlichen Solidarität bestimmt, wird im *Recht der Freiheit* (2011) »Freiheit« (in den drei Ausprägungen negativer, reflexiver und sozialer Freiheit) zum Leitbegriff seines Gerechtigkeitsverständnisses. Dabei ist Honneths Verständnis von Gerechtigkeit jedoch immer auch auf die Verwirklichung von Anerkennungsbeziehungen im persönlichen, rechtlichen und gesellschaftlichen Bereich zurückbezogen (vgl. Fraser und Honneth 2003: 206).

Form der Anerkennung und Freiheitsermöglichung verabsolutiert wird und auf andere Formen menschlicher Interaktion übergreift, etwa wenn soziale Entzweigungen oder Streitigkeiten allein im Medium des Rechts ausgetragen und alle alternativen Formen der zwischenmenschlichen Kommunikation übersprungen werden (vgl. ebd. 160) – ein Beispiel sind familiäre Konflikte, die auf die rechtliche Kommunikationsform des Scheidungs- oder Sorgerechtsstreits reduziert werden. Die schützende Maske der Rechtsperson, die die/den Einzelne* n temporär von sozialen Verpflichtungen freisetzt und ihr/ihm eine private Autonomie gewährt, verzerrt sich laut Honneth dann, wenn sie zum Leitbild aller gesellschaftlichen Interaktionen wird und auch familiäre Nahbeziehungen oder das Arbeitsleben beherrscht.⁵³ Auch wenn Honneths Verweis darauf, dass persönliche Sorgebeziehungen genau dann pervertiert werden, wenn sie primär und ausschließlich rechtlich strukturiert sind, in jedem Fall berechtigt ist, wohnt seiner Betonung der Eigenlogik privater Fürsorge⁵⁴ doch auch ein problematisches Moment inne, auf das Loick hinweist. Mit der Betonung der Familie und persönlicher Nahbeziehungen als Keimzelle der Entwicklung von persönlicher Integrität gehe auch eine gewisse Romantisierung einher, die eine »Tendenz zur Verharmlosung familiärer und schulischer Herrschafts- und Gewaltverhältnisse« entfaltet (Loick 2017: 248).

Diese Diagnose ist in besonderem Maß in Bezug auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen relevant: Lange Zeit waren sie – auch in rechtlicher Hinsicht – aus dem öffentlichen Bereich verbannt und ihre soziale Existenz spielte sich vornehmlich in Pflegeeinrichtungen oder Familien ab, die neben der Einlösung von Sorgebeziehungen immer auch einen Raum von Gewalt, Missbrauch und Vernachlässigung bilden. Wer Forderungen nach rechtlicher Inklusion mit Verweis darauf kritisiert, diese sei ethisch gewaltförmig und verspiele eine grundlegende Offenheit dem/der Anderen gegenüber,⁵⁵ übersieht einen entscheidenden Punkt: Ein Verständnis von Fürsorgebeziehungen, das gänzlich auf deren rechtliche Imprägnierung

53 Vgl. zu einer Analyse der Frage, inwiefern die *Form* moderner subjektiver Rechte die von Honneth diagnostizierten sozialen Pathologien und rechtlichen Verabsolutierungen begünstigt: Menke 2018.

54 An einer Stelle bezieht Honneth die »fürsorgende Gerechtigkeit« gegenüber dem anderen Menschen auf die Ausführungen von Lévinas und Derrida und betont ihren »Charakter einer vollkommen einseitigen, nicht-reziproken Zuwendung«, welche im Gegensatz zu der Achtung vor der Würde eines jeden/jeder Anderen moralisch nicht erwartbar sei (Honneth 2012a: 169).

55 Vgl. Hetzel im Anschluss an Butlers *Kritik der ethischen Gewalt*: Hetzel 2007: 197 f.

verzichtet, bietet keinerlei Möglichkeit des Umgangs mit missbräuchlicher Gewalt in sorgenden Nahbeziehungen. Auf die rechtliche Gleichstellung und die Verrechtlichung von Ansprüchen von strukturell und historisch ausgeschlossenen und marginalisierten Gruppen wie die von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen, wie sie in der UN-Behindertenrechtskonvention zum Ausdruck kommt, kann daher nicht verzichtet werden. Der emanzipatorische Gehalt der Menschenrechte tritt gerade im Einbezug der vormals Exkludierten und Unsichtbaren deutlich hervor: »Am geschwächten, bedrohten und verwundbaren Ich zeigt sich, was uns das Recht, Rechte zu haben, wert ist.« (Bude 2015b: 39) Rechtskritische Positionen sind dann einseitig, wenn sie ausschließlich auf die normalisierende und privatistische Dimension von Rechten abheben und deren emanzipatorisches Potential vergessen:

»Ein Blick in die Rechtsgeschichte zeigt, dass die Kämpfe der Ausgeschlossenen [...] vielfach und regelmäßig [...] darauf gerichtet waren, gerade in der Rechtsform anerkannt zu werden: Gleiche Rechtssubjektivität, gleiches Wahlrecht, gleiche Handlungsfreiheiten – dies sind die wiederkehrenden Forderungen. Gerade der Anspruch, als Rechtssubjekt überhaupt wahrgenommen zu werden, mithin in den Formen des Rechts anerkannt und ›gesehen‹ zu werden, hat historisch großes emanzipatorisches Potential entfaltet.« (Mangold 2018: 180)

Die Kehrseiten dieser rechtlichen Inklusion »behinderter« Menschen, nämlich die Gefahren von Normalisierung einerseits und der Fortschreibung von Stigmatisierung und Ungleichheit andererseits, können nicht durch einen Verzicht auf die rechtliche Universalisierungsdynamik eingeholt werden. Mit der gänzlichen Desavouierung des menschenrechtlichen Universalismus wäre ein höchst problematischer Weg beschritten, weil damit die Forderung aufgegeben wird, dass es allgemeinemenschliche Ansprüche gibt, die niemandem unter keinen Umständen vorenthalten werden dürfen. Die Rechtlosen würden damit einen normativen Bezugspunkt verlieren, auf den sie sich zum Einklagen ihrer Rechte berufen können. Statt des Aufgebens eines menschenrechtlichen Universalismus muss es vielmehr darum gehen, diesen anders zu rechtfertigen und seine Verkürzungen und normalisierenden Ausschlüsse zu vermeiden. Im Anschluss an Brown stellt sich die Frage »wie die Paradoxie an politischem Gehalt gewinnen [mag], wenn man sie als Bekräftigung der Unmöglichkeit von Gerechtigkeit in der Gegenwart auffasst und zugleich als Artikulation der Bedingungen und Umrißlinien von Gerechtigkeit in der Zukunft.« (Brown 2011: 473)

Als Antwort darauf, wie ein auf universalen Rechten basierender Gerechtigkeitsbegriff in Hinblick auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen verteidigt werden kann, ohne zu einem leeren Formalismus zu degenerieren, indem er von konkreter Identität und jeweiliger Bedürftigkeit und Verletzlichkeit gänzlich absieht, mache ich die bei Benhabib entwickelte dialektische Figur des/der *universalen* und des *konkreten Anderen* fruchtbar. Damit ist der Versuch bezeichnet, die von Brown beschriebene Paradoxie so weit aufzulösen, dass die beiden Momente der rechtlichen Gleichheit und der faktischen Differenz von Identitäten, Bedürfnissen und Sorgeansprüchen nicht als mehr unüberwindbar konträr gedeutet werden, sondern vielmehr zwei Spannungspole bezeichnen, zwischen denen immer wieder neu vermittelt werden muss. Statt von einer materialen Paradoxie auszugehen, ist durch Benhabibs Vorschlag das Konzept einer zweifachen Perspektivierung gegeben, die es erlaubt, ein auf universalen Menschenrechten basierendes Gerechtigkeitsverständnis so zu erweitern, dass menschliche Differenz und die Partikularität von Identitäten nicht mehr nur als subaltern, stigmatisiert und abgewertet in den Blick kommen können, sondern Anerkennung erfahren, sodass ein anspruchsvoller Begriff menschlicher Gleichheit möglich wird.

Ein differenzsensibler Universalismus

Benhabib entwickelt ihre Überlegungen zu der doppelten Perspektive des/der verallgemeinerten und konkreten Anderen ausgehend von einer feministischen Kritik an Rawls' Gerechtigkeitsverständnis: Das Gerechtigkeitssubjekt bei Rawls ist körperlos und beziehungslos (»disembedded«); aufgrund seiner kontextlosen Abstraktheit sind darin die konkreten Bedürfnisse, Ansprüche und Interessen von Menschen als Fragen der Gerechtigkeit ausgeklammert (vgl. Benhabib 1992: 152, 161).⁵⁶ Gegenüber dem aus einer langen Tradition der Vertragstheorien hervorgegangen abstrakten Gerechtigkeitssubjekt, dem immer schon eine Privilegierung des Männlichen,

⁵⁶ Benhabibs Kritik an dem Rawls'schen Gerechtigkeitssubjekt, das nur scheinbar jeder Partikularität entkleidet ist und immer auch eine männliche Erfahrung wiedergibt (vgl. Benhabib 1992), ähnelt Browns Kritik am paradigmatischen Rechtssubjekt, das eine hegemoniale Maskulinität abbildet (Brown 2011: 471).

des Westlichen, des Weißen, des Rationalen usw. eingeschrieben sei,⁵⁷ verteidigt Benhabib einen »interaktiven Universalismus«, der darauf abzielt, moralische Einstellungen zu entwickeln und politische Transformationen zu ermöglichen, welche einen für alle teilbaren Standpunkt einfangen: »Universality is not the ideal consensus of fictitiously defined selves, but the concrete process in politics and morals of the struggle of concrete, embodied selves, striving for autonomy.« (Ebd. 153) Mit dem Konzept des interaktiven Universalismus will Benhabib die historisch und ideengeschichtlich tief verwurzelte Unterscheidung einer universalen Moraltheorie zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, die oft mit dem Männlichen versus dem Weiblichen gleichgesetzt wird und in der scheinbaren Gegensätzlichkeit von Autonomie und Zuwendung sowie Unabhängigkeit und Bindung zum Ausdruck kommt, überwinden (ebd. 158).⁵⁸ Zu diesem Zweck führt sie die analytische und »kritische« Unterscheidung⁵⁹ zwischen dem/der verallgemeinerten und dem/der konkreten Anderen ein (ebd. 164). Ihre Leitidee ist, dass universalistische Forderungen vom Standpunkt der Gerechtigkeit aus (wie etwa diejenige nach allgemeinen Menschenrechten) immer auch die konkrete Identität und kulturelle Kontextgebundenheit von Menschen in den Blick nehmen und berücksichtigen müssen und von diesen partikularen Perspektiven aus wiederum kritisch zu hinterfragen und zu revidieren sind.

Während der/die verallgemeinerte Andere durch die Normen der formalen Gleichheit und Reziprozität gekennzeichnet ist und von den Interaktionsformen des Rechts, der Pflicht und des Anspruchs begleitet wird, kommt mit der Fokussierung auf die/den konkrete/n Andere*n menschliche Individualität in den Blick, verbunden mit Normen der Freundschaft, Liebe, Sorge und Verantwortung (ebd. 159). Entscheidend für Benhabibs Theorie ist, dass auf keine der beiden Perspektiven verzichtet oder die eine auf die andere reduziert werden könnte. Eine Vereinseitigung zugunsten des/der verallgemeinerten Anderen führt zu epistemischen Inkohärenzen in universalen Moralthorien, da individuelle Identität in ihrer Alterität gar nicht mehr in den Blick kommen kann und die konkrete geschichtliche,

57 Vgl. zu einer Kritik des Rechtssubjekts und einer Dekonstruktion der damit assoziierten Vorstellung von Autonomie und Souveränität als durch das Recht hervorgebrachte Fiktionen auch Hark 2018.

58 Vgl. Gilligan 2003: 73.

59 Mit dieser Unterscheidung ist keine essentialistische Aussage über die menschliche Natur getroffen, sondern es sollen damit »phänomenologische Beschreibungen der Beschaffenheit menschlicher Erfahrungen« eingefangen werden (Benhabib 2007: 509).

kulturelle und lebensweltliche Situiertheit von Menschen überblendet wird. Umgekehrt kann auch nicht – und damit grenzt sich Benhabibs Ansatz von verschiedenen dekonstruktiven und poststrukturalistischen Ethiken ab, die jegliche Form von Universalismus unter Generalverdacht stellen – auf die abstrahierende Perspektive des/der verallgemeinerten Anderen verzichtet werden:

»[M]y purpose is to develop a universalistic moral theory that defines the ›moral point of view‹ in light of the reversibility of perspectives and an ›enlarged mentality.‹ Such a moral theory allows us to recognize the dignity of the generalized other through an acknowledgement of the moral identity of the concrete other.« (Ebd. 164)

In einer frühen Version ihrer Ausarbeitung des alteritätsbewussten Universalismus deutet Benhabib mit der doppelten Perspektivierung des/der verallgemeinerten und konkreten Anderen eine *Überwindung* der Grenzziehung zwischen Gerechtigkeit und dem guten Leben an (vgl. ebd. 170). In späteren Arbeiten äußert sich Benhabib diesbezüglich zurückhaltender, etwa wenn sie das Zukommen von allgemeinen Menschenrechten an einen moralischen Universalismus knüpft, der trotz der konkreten Verschiedenheit von Menschen und ihrer Identität die Idee einer moralischen Würde und die Anerkennung eines darauf gründenden Rechts auf Rechte umschreibt.⁶⁰

Benhabibs analytische Unterscheidung zwischen dem/der verallgemeinerten und dem/der konkreten Anderen verliert dann ihre argumentative Kraft, wenn damit eine inhaltliche *Verschränkung* der Sphären der (universal-moralischen) Gerechtigkeit und des (ethisch verstandenen) guten Lebens auf Kosten ihrer dialektischen Spannung einhergeht. Denn die oben umrissene Kritik an einem Rechtsuniversalismus, der auf einer ganz bestimmten ethisch nur scheinbar neutralen Form von Subjektivität beruht, hebt gerade darauf ab, dass die rechtliche Gleichheit in Wirklichkeit eine rechtliche Ungleichheit ist, wenn sie differente Identitäten – etwa Frauen, *People of Colour* oder »behinderte« Menschen – in das Schema einer Rechtspersönlichkeit presst, deren schützende Maske nicht für alle gleichermaßen »passt«. Das bedeutet aber nicht, dass damit ein Rechtsuniversalismus als Leitbild von Gerechtigkeit aufgegeben werden und partikuläre Vorstellungen des gu-

⁶⁰ Im Aufsatz *Ein anderer Universalismus* deutet Benhabib lediglich die Möglichkeit an, aus dem grundlegenden »Recht auf Rechte« sowohl die Grundsätze gegenseitigen Respekts als auch gegenseitiger Fürsorge abzuleiten und bemerkt dazu »Die Menschenrechte würden damit ihren Platz in der Ethik finden.« (Benhabib 2007: 512) Allerdings verfolgt sie diese Möglichkeit in diesem Text dann nicht weiter.

ten Lebens zum Orientierungsbild von Gerechtigkeitsansprüchen erhoben werden sollten. Vielmehr richtet sich die feministische und dekonstruktive Rechtskritik gerade gegen die Privilegierung bestimmter ethischer Identitäten vor anderen in einem bisherigen Rechtsparadigma, das den eigenen Anspruch auf Universalität und Neutralität unterminiert. Damit ist die Forderung impliziert, den rechtlichen Universalismus so zu bestimmen, dass er keine Schlagseite zugunsten privilegierter Identitäten und Gruppen entwickelt, aber nicht, ihn in Richtung eines ethischen Sittlichkeitsideals aufzulösen.

Honneth unterbreitet einen in die zweite Richtung eines Sittlichkeitsideals weisenden Vorschlag, nämlich die Deformationen und Pathologien des Rechts durch ein erweitertes Verständnis von Gerechtigkeit aufzufangen, in welchem die Anerkennung rechtlicher Gleichheit nur einen Teilbereich ausmacht und der ethischen Identität und Differenz von Menschen durch die Anerkennungsformen der persönlichen Zuwendung und gesellschaftlichen Wertschätzung Rechnung getragen wird. Einen ähnlichen Impetus hat Benhabibs Ansatz, wenn sie eine *Überwindung* der Dichotomie von gutem Leben und Gerechtigkeit artikuliert, in welcher auch die Fürsorge für den anderen Menschen als Gerechtigkeitsforderung erscheint. Rainer Forst kritisiert an der Überblendung von der universal-moralisch geforderten Anerkennung des/der Anderen als gleiches Rechtssubjekt einerseits und der Wertschätzung und konkreten Fürsorge gegenüber dem/der Anderen als eines Individuums mit einer je eigenen Identität und Vorstellung des guten Lebens andererseits, dass damit bereits eine *substantielle* Vorstellung des guten Lebens Einzug in die Bestimmung eines allgemeinen Verständnisses der Gerechtigkeit halte:

»Das Problem dieser [Benhabibs] Konzeption liegt [...] darin, daß sie einem substantiellen Verständnis des guten Lebens aufruht, welches selbst von einer bestimmten Form des ›identifizierenden Denkens‹ gekennzeichnet ist: Von einem Ideal des versöhnten individuellen und sozialen Lebens ausgehend, gelangt sie zu einer übersteigerten Auffassung der versöhnenden und transformierenden Kraft des moralischen Dialogs.«⁶¹ (Forst 1994: 962)

Ein erweiterter Standpunkt unter Bürger*innen sollte zu einer vertieften Auffassung dessen führen, was die Gerechtigkeit verlangt, doch beinhaltet

61 Benhabib kritisiert Forst umgekehrt dafür, dass bei ihm die Verantwortung gegenüber dem/der Anderen jenseits der Berücksichtigung seines/ihrer Rechts auf Rechtfertigung, also dessen/deren konkrete Alterität unterbelichtet bleibe (Benhabib 2015: 781).

er nicht notwendigerweise eine ethische Wertschätzung der Lebensweise Anderer (ebd.).

Mit dieser Kritik macht Forst auf ein zentrales Problem eines umfassenden Gerechtigkeitsverständnisses aufmerksam, das sowohl die Anerkennung gleicher Rechte als auch die konkrete Wertschätzung von Besonderheit und Beziehungen der zwischenmenschlichen Fürsorge zu integrieren sucht: Damit ist *selbst* bereits das Telos eines guten Lebens bezeichnet, das sich in einer gelungenen Selbstbeziehung vermittelt persönlicher, rechtlicher und solidarisch-wertschätzender Anerkennungsbeziehungen verwirklicht (wobei dieses »Sittlichkeitsideal« der individuellen Integrität bei Honneth sehr viel stärker als bei Benhabib ausformuliert ist). Die Bestimmung eines guten Lebens durch intersubjektive Anerkennungsverhältnisse ist bei Honneth zwar in einem explizit *formalen* Sinn gemeint, insofern unterschiedlichste Identitätsentwürfe eine solchermaßen gelingende Selbstverwirklichung darstellen können; dennoch ist auch dieses formal-ethische Ideal der persönlichen Integrität mittels sozialer Beziehungen höchst anspruchsvoll. Wenn die solidarische Wertschätzung von spezifischen Identitäten und ihrer Beiträge für die Gesellschaft Teil der umfassenden Gerechtigkeitsforderung wird, ist Gerechtigkeit nicht länger durch das universal-moralisch Einforderbare bestimmt, sondern umfasst auch supererogatorische Ansprüche auf die Anerkennung der persönlichen Identität und Leistung. Da Menschen aber die Wertschätzung von individueller Persönlichkeit und ihren gesellschaftlichen Beiträgen nicht vernünftigerweise voneinander als moralische Forderung verlangen können, verliert der Gerechtigkeitsbegriff seine Begrenzung auf das, was sich Menschen in einem streng universalen Sinn schulden. Indem dasjenige, was moralisch nicht einforderbar ist, sondern was Menschen allein solidarisch oder aufgrund persönlicher Tugend oder Wohltätigkeit voneinander erwarten können, Eingang in das Konzept der Gerechtigkeit findet, verliert dieses seine spezifische Normativität. Im Rahmen der Gerechtigkeit nämlich »tritt der konkrete Andere [...] nicht mit dem Anspruch auf, in seiner ethischen Identität wertgeschätzt zu werden, sondern er oder sie erscheint als verletzbares, endliches Wesen mit dem Anspruch auf *gleiche* Achtung und Beachtung.« (Forst 1997: 969)

Die Wertschätzung individueller Identität und Differenz als Teil eines Gerechtigkeitsanspruchs zu verstehen, dehnt diesen nicht nur zu weit aus, sondern kann sogar potenziell kontraproduktiv sein. Das gilt auch in Bezug auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen. Diese haben Anspruch auf Achtung als gleiche Gerechtigkeitssubjekte und das heißt

als Subjekte von Menschenrechten (wobei dieser Anspruch immer noch allzu oft uneingelöst bleibt), es kann jedoch keinen allgemeinverbindlichen Anspruch auf Wertschätzung, solidarische Verbundenheit oder gar freundschaftliche Begegnung geben, wenn diese auch in jedem Fall ethisch wünschenswert ist. Wird ein solcher »appraisal respect« (Darwall 1977) jedoch zum Gerechtigkeitsanfordernis, ist darin die Gefahr impliziert, dass eine Umschlagbewegung initiiert wird und Menschen mit »Behinderung« nicht mehr Wertschätzung erfahren, sondern gerade aufgrund der öffentlich-verbindlichen Verpflichtung zu solcher Wertschätzung ihre Andersheit verdinglicht und festgeschrieben wird, ihre marginalisierten Identitäten reproduziert werden und ihnen Ressentiment entgegenschlägt (vgl. dazu Brown 2011).

Der Versuch, der differenzvergessenen beziehungsweise eine bestimmte Subjektivität privilegierenden Universalität des Rechts durch ein ethisch erweitertes Gerechtigkeitsverständnis zu begegnen, das die Identität des/der konkreten Anderen zum Bezugspunkt einer wertschätzenden Anerkennung macht, ist fragwürdig, weil er die Alterität des/der Anderen selbst wieder unter ein ethisches Ideal stellt – etwa im Fall Honneths dasjenige der persönlichen Integritätsbildung mittels Anerkennungsbeziehungen. Dieses Ideal privilegiert aber seinerseits ganz bestimmte Identitäten, da etwa Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen viel weniger Ressourcen zur Entfaltung eines intersubjektiv vermittelten und reflexiven Selbstbildes haben. Auch Benhabibs Vorschlag, die Trennung zwischen einer Ethik der Gerechtigkeit und Rechte und einer Ethik der Sorge und Verantwortung aufzuheben, um Bilder des guten Lebens als Grundlage der Gerechtigkeit besser in den Blick zu bekommen (Benhabib 1992: 170), sollte deshalb moderat interpretiert werden, insofern der/die verallgemeinerte Andere und der/die konkrete Andere nicht in gleicher Weise Adressaten von *Gerechtigkeitsansprüchen* sind und sein können.

Wie ist somit eine Möglichkeit vorstellbar, ein universalistisches menschenrechtsbasiertes Gerechtigkeitsverständnis zu verteidigen, das keine falsche oder einseitige Allgemeinheit produziert, sondern dem Faktum Rechnung trägt, dass hinter dem Rechtssubjekt immer auch ein einzigartiger Mensch mit besonderen Bedürfnissen, Verletzlichkeiten und einer spezifischen Identität steht? Benhabibs Unterscheidung zwischen dem/der verallgemeinerten und dem/der konkreten Anderen kann für einen »kontextualistischen« Universalismus fruchtbar gemacht werden, wobei ich jedoch ihr Ansinnen, das gute Leben und die Frage der Gerechtigkeit zu-

sammenzubringen, zurückweise. Die *Dialektik* zwischen verallgemeinertem und konkreten Anderen⁶² sollte so verstanden werden, dass von der Perspektive konkreter Gruppen und Individuen die rechtliche Allgemeinheit immer wieder prozedural hinterfragt und angepasst werden muss;⁶³ die UN-Behindertenrechtskonvention stellt für eine solche menschenrechtliche Neujustierung ausgehend von der Inklusion der Perspektive von »behinderten« Menschen, die bislang nur unzureichend berücksichtigt war, ein – wenn auch unvollkommenes – Beispiel dar. Die konkrete Alterität von Individuen bildet den Ausgangspunkt einer stetigen Offenhaltung und Reflexion auf die Frage, ob die rechtliche Allgemeinheit ihren eigenen Anspruch auf Universalität und gleiche Berücksichtigung einlöst oder ob sie in Vereinseitigungen und Privilegierungen oder Ausschlüsse umschlägt und den ungerechtfertigten »Unterschied zwischen denen, die in dieser, und jenen, die in der anderen Sphäre der Existenz ›leben‹, zwischen denen, die zum politischen Leben qualifiziert sind, und jenen, die es nicht sind« einführt (Rancière 2011: 483). Damit ist für den Bereich des menschenrechtlichen Universalismus gefordert, was Forst für die Sphäre des Moralischen formuliert:

»[D]ie Dialektik zwischen dem Konkreten und dem Allgemeinen [hinterfragt] eine jede konkrete moralische Antwort: Hat sie wirklich alle Anderen, für die sie gültig zu sein beansprucht, berücksichtigt? Denn genau weil sie konkret ist, kann eine jede moralische Antwort auf falsche Weise konkret sein.« (Forst 1997: 970)

In Bezug auf die Aushandlung rechtlicher Ansprüche und die juristische Berücksichtigung differenter Identitäten als Gleiche ist ein potenziell unabschließbarer Prozess bezeichnet, der immer wieder neue politische Auseinandersetzungen fordert, in denen fehllaufende und diskriminie-

62 Vgl. aus juristischer Perspektive Welti 2012.

63 Habermas geht davon aus, dass diese reflexive Befragung des Rechts auf Vereinseitigungen, Privilegierungen und Marginalisierungen hin politisch *im Medium des Rechts selbst* leistbar ist. Am Beispiel der Spannung zwischen der rechtlichen Gleichstellung und der faktischen Ungleichbehandlung von Frauen weist er auf die Notwendigkeit einer *prozeduralistischen Rechtsauffassung* hin: »[D]er demokratische Prozeß [muß] gleichzeitig private und öffentliche Autonomie sichern [...]: die subjektiven Rechte, die Frauen eine privatautonome Lebensgestaltung gewährleisten sollen, können gar nicht angemessen formuliert werden, wenn nicht zuvor die Betroffenen selbst in öffentlichen Diskussionen die jeweils relevanten Hinsichten für die Gleich- und Ungleichbehandlung typischer Fälle artikulieren und begründen.« (Habermas 2017: 453) Honneth betont dagegen die Rolle des konkreten Rechtsstreits zur Aushandlung der Dialektik zwischen rechtlicher und faktischer (Un-)Gleichheit (vgl. Honneth 2012a: 158).

rende Universalisierungen kritisiert und revidiert werden. Balibar deutet dieses dialektische Austragen von Besonderem und Allgemeinem, von Majoritäts- und Minoritätspolitikern als einen »Universalitätszusatz«, »der der Einbeziehung von Unterschieden und Besonderheiten bei der Bildung des Universellen selbst entspricht.« (Ebd. 223)

Einen ähnlichen Vorschlag zur Frage eines angemessenen Gerechtigkeitsverständnisses, das sowohl die Einseitigkeit eines abstrakten Universalismus als auch die Reduktion auf die jeweilige Besonderheit von Individuen und ihrer Lebensentwürfe vermeidet, macht Christoph Menke in *Spiegelungen der Gleichheit* (2004). Menke geht es hierbei nicht spezifisch um Fragen der Gerechtigkeit, der Ethik oder des Rechts, sondern um ein angemessenes Verständnis der Idee der *Gleichheit* überhaupt. Ein solches adäquates Verständnis von Gleichheit (beziehungsweise Gerechtigkeit in meiner Terminologie) muss nach Menke dialektisch vermitteln zwischen der Allgemeinheit der Gleichbehandlung von Personen und der Gerechtigkeit gegenüber der je konkreten und einzigartigen Besonderheit des Individuums. Die zwei Reflexionsformen, die der Allgemeinheit der Person und der Konkretion des Individuums entsprechen – die egalitäre Reflexion und die ethische Reflexion – sind einander nicht entgegengesetzt, sondern konstitutiv aufeinander bezogen: »[D]ie Einstellung der Gleichbehandlung und des individuellen Gerechtwerdens [stehen] einander nicht äußerlich gegenüber. Die Einstellung der Gleichbehandlung ist vielmehr selbst unhintergebar auf die Einstellung individuellen Gerechtwerdens angewiesen.« (Menke 2004: 71) Ähnlich wie Benhabib geht Menke davon aus, dass diese Dialektik nie zu einem Ende kommen kann, sondern dass eine unverkürzte Deutung von Gleichheit und Gerechtigkeit konstitutiv auf die Austragung dieser Spannung angewiesen ist, wofür er den Terminus »reiterativer Universalismus« heranzieht (ebd.).⁶⁴

Die Berücksichtigung von differenter Identität und verschiedenen ethischen Lebensentwürfen im Rahmen einer menschenrechtlichen Gerechtigkeitstheorie kann im Rahmen des vorgeschlagenen Entwurfs immer nur *negativ* erfolgen,⁶⁵ über die prozedural-reflexive Überprüfung und

64 Menke bezieht sich in seiner Begriffsverwendung auf Michael Walzer und García Düttmann – unübersehbar ist aber auch die Nähe zu Benhabibs Begriff der »demokratischen Iteration«, den sie hinsichtlich der jeweiligen konkreten Verwirklichung menschenrechtlicher Allgemeinheit in politischen Gemeinwesen verwendet (vgl. etwa Benhabib 2011: 15).

65 Dieses negative Moment der Austragung der Spannung zwischen universaler Allgemeinheit und je konkreter Besonderheit verstehe ich formaler als Menke, der die Negativität des individuellen

Rückversicherung, ob bestimmte rechtliche Regelungen diskriminierend, ausschließend oder normalisierend in Bezug auf spezifische Identitäten und Gruppen wirken. Die Dialektik, die sich zwischen den Figuren des/der verallgemeinerten Anderen als Subjekt menschenrechtlicher Gleichheit und des/der konkreten Anderen im Sinn des differenten einzelnen Individuums entfaltet, ist somit als komplementäres und korrigierendes Verhältnis zu denken.⁶⁶

Die Bezugnahme auf die/den konkreten Andere**n* bezeichnet eine negative Kontrastfolie für die Anerkennung des/der Anderen als gleiches Subjekt von Menschenrechten – sie erfüllt die »kritische Funktion eines Korrektivs« des Respekts vor dem/der Anderen als unvertretbar Einzellern/Einzelnem (Wingert 1993: 253). Immer dann, wenn rechtliche oder institutionelle Regelungen und Normierungen die Tendenz entfalten, bestimmte Identitäten abzuwerten oder zu marginalisieren, ist dies symptomatisch für eine Ungerechtigkeit. Diese besteht darin, dass die *Gleichheit* des Respekts vor dem/der Anderen brüchig wird. Wenn es auch keinen Anspruch auf die Wertschätzung der eigenen partikularen Identität und Individualität geben kann, so gibt es doch zumindest den bescheideneren Anspruch auf die *Bedingungen* dafür. Diese strukturellen Bedingungen sind durch die Anerkennung des gleichen moralischen Status im Sinn der Menschenwürde und dessen rechtlicher Entfaltung in Form der menschenrechtlichen Rechtssubjektivität umrissen. Entscheidend für die Bestimmung dieser universalen Form des Respekts, die sich in rechtlicher Gleichheit manifestiert, ist, dass diese Anerkennungsform nicht monolithisch und unveränderlich festgeschrieben ist, sondern immer wieder einer kontextuellen Rückversicherung und reflexiven Überprüfung bedarf. Der Anspruch an rechtliche Gleichheit und Anerkennung als Statusgleiche**r* ist, dass sie die *Bedingungen* zur Entfaltung gelingender sozialer Beziehungen und der Möglichkeit zur Erlangung von Wertschätzung der eigenen Identität offenhält und stets prozedural daraufhin befragt werden muss, ob nicht implizit bestimmte Identitäten privilegiert und andere marginalisiert werden.

Die Dialektik zwischen Universalität und Individualität heißt für die Sphäre des Rechts: Die Unverfügbarkeit des einzelnen Menschen in seiner

Gerechtwerdens mit Adorno als Abwehr des Leidens des anderen Menschen deutet (Menke 2004: 63 f.).

66 Vgl. zu der wechselseitigen Korrektur einer Perspektive der Gleichbehandlung und einer Perspektive unvertretbarer Einzigartigkeit Wingert 1993: 194.

je besonderen und einzigartigen Individualität muss mit der universalen Gültigkeit von subjektiven Rechten, die Menschen als Gleiche und Freie haben, vermittelt werden. Balibar nimmt auf dieses Spannungsmoment zwischen individueller Besonderheit des/der Einzelnen und Einbettung in ein zwischenmenschliches Bezugsgewebe, das die Allgemeinheit von Rechten anleitet, mit dem Ausdruck eines »Rechts auf Unterschied in der Gleichheit« Bezug. Gemeint ist dies nicht

»als Wiederherstellung einer ursprünglichen Identität oder als Neutralisierung der Unterschiede in der Gleichheit der Rechte, sondern als Produktion einer Gleichheit ohne Vorläufer und ohne Modelle, einer Gleichheit, die selbst die Differenz wäre, die Komplementarität und Reziprozität der Singularitäten.« (Balibar 2011: 300)

An anderer Stelle verwendet er für diesen Problemkomplex auch den Ausdruck des »Transindividuellen«:

»Was als Problem und womöglich unlösbare Aporie [...] offenbleibt, ist die Frage, wie man das Transindividuelle instituieren kann, eine politische Institution finden kann, in der weder das Individuum noch die Gemeinschaft, weder die Freiheit noch die Gleichheit ohne ihr Gegenteil zu existieren vermag.« (Balibar 2012: 177)⁶⁷

Transindividuelle Rechte bilden eine Antwort darauf, dass Rechtssubjektivität nicht einfach vorsozial besteht, sondern erst sozial hervorgebracht wird (Fischer-Lescano 2017: 487). Diese soziale Hervorbringung muss aber auch bedeuten, dass Rechtssubjektivität Menschen gerade in ihrer sozialen Bedingtheit und Verletzbarkeit schützt – was für Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen besonders relevant ist. Ich denke deshalb nicht, dass der Unverfügbarkeitscharakter von Subjektivrechten einfach über Bord geworfen werden sollte, sondern von einer relationalen Deutung her anders vermittelt werden kann: Indem Rechtssubjektivität nicht asozial und vorsozial gedacht wird, sondern als sozial imprägniert und aus sozialen Verletzbarkeiten begründet, muss die Aushandlung von rechtlichen Autonomieräumen stets auch sozial angeleitet bleiben.

Mit der Anerkennung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als gleichwertige Menschenrechtssubjekte wird der Deutung von Menschenrechten selbst ein Transformationsmoment eingeschrieben. Die Fokussierung auf das Rechtssubjekt als vernünftig, vollkommen selbstbestimmt, monadisch und von spezifischen Interessen angeleitet erweist sich als Trugbild.

⁶⁷ Balibar lehnt den »Menschheits«-Begriff, wie ihn etwa Kant und daran anschließend Adorno verwenden, als essentialistisch ab (Balibar 2012: 177).

Vielmehr kann es kein ein für alle Mal festgelegtes menschenrechtliches Subjekt geben, sondern jede Universalisierungsbewegung bricht definitorische Bestimmungen und Unterscheidungslinien wiederum auf. Abstrakte Rechte können ausgehend von diesem kritisch-reflexiven Universalismus so interpretiert werden, dass sie auf individuelle Bedürfnisse von »behinderten« Menschen Anwendung finden, etwa in Hinblick auf Pflege und Fürsorge. Die Idee der Menschenrechte würde jedoch ad absurdum geführt, wenn alle Sorgebeziehungen juridisch formuliert werden würden und es etwa ein festgeschriebenes Recht auf Pflege und Fürsorge im familiären Umfeld gäbe. Damit soll die emanzipatorische Kraft der Anerkennung von »behinderten« Menschen als Rechtssubjekten und nicht bloß als passiven Empfänger*innen von Fürsorge keineswegs geschmälert, sondern vielmehr bewahrt und betont werden: Wenn alle zwischenmenschlichen Beziehungen in der Grammatik des Rechts gefasst werden, bedeutet das einerseits eine Entkräftung von Rechten und andererseits einen normalisierenden Zugriff auf die Sphäre des Privaten. Gerade aufgrund des Anliegens, »behinderte« Menschen als Statusgleiche in moralischer und rechtlicher Hinsicht zu verstehen, ist es gefährlich, soziale Beziehungen total zu verrechtlichen und die Idee von rechtlich verbindlichen Ansprüchen zu pervertieren. Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen haben ein Recht auf persönliche Assistenz, Unterstützung in einer möglichst autonomen Lebensgestaltung und angemessene Pflege, insofern sie dieser bedürfen, doch es kann gerade kein Recht darauf formuliert werden, dass diese Sorge dauerhaft in einem familiären Umfeld stattfindet, weil damit ungerechtfertigte Pflichten gegenüber Dritten verbunden wären. Menschenrechtliche Gerechtigkeitsansprüche müssen deshalb immer wieder im Licht differenter Identitäten und ethischer Lebensvollzüge diskursiv darauf hin überprüft werden, ob sie bestehende Ungleichheiten stabilisieren beziehungsweise bestimmte Lebensformen normalisieren – etwa indem Menschen, die Pflege empfangen, systematisch benachteiligt sind (zum Beispiel in ökonomischer Hinsicht). Demgemäß ist das Ethische nicht einfach Bestandteil von Gerechtigkeitsforderungen, sondern wird als Kontext und Gegenpol verstanden, an dem sich Ansprüche auf rechtliche Gleichheit und Inklusion bewähren und kritisch messen lassen können müssen.

Ein solches Verständnis von rechtlicher Gleichheit, das die eigenen Vereinseitigungen mitreflektiert und ein Bewusstsein für die *Bedingungen* dafür enthält, wertschätzende Anerkennung und Fürsorge erfahren

zu können, verweist auf den Begriff *sozialer Gleichheit* als Fluchtpunkt der menschenrechtlichen Gerechtigkeitstheorie.

Eine Erweiterung des menschenrechtlichen Gerechtigkeitsverständnisses um die Dimension sozialer Gleichheit

»Anerkennung« im Sinne der Gerechtigkeit heißt [...]: Diskriminierungen anderer zu beenden; es heißt nicht: die Anderen ethisch zu schätzen [...], so formuliert es Forst (Forst 2007: 278). Das Bedingungsverhältnis zwischen universeller Anerkennung von Gleichheit und Berücksichtigung von Partikularität ist insofern dialektisch, als die Anerkennung der/des Anderen als Gleiche*r, die sich rechtlich manifestiert, immer wieder daraufhin überprüft werden muss, ob sie bestimmte Identitäten gegenüber anderen auf- und abwertet und die *Chancen* auf Wertschätzung ungleich verteilt.⁶⁸ Der Anspruch an rechtliche Anerkennungsverhältnisse, allen Gesellschaftsmitgliedern die gleichen strukturellen Bedingungen für den Erwerb von Wertschätzung und Respektierung ihrer Identität zu gewähren, lässt sich als *soziale Gleichheit* fassen.⁶⁹ Definitiv ist nicht gemeint, dass alle Mitglieder einer Gesellschaft materiell gleichgestellt sind oder die gleiche soziale Position in Bezug auf Bildung, Arbeit usw. innehaben,⁷⁰ sondern es ist eine *negative* Forderung bezeichnet, nämlich in seiner spezifischen Identität *nicht* diskriminiert zu werden und die gleichen Chancen darauf zu haben, als Individuum und in der Zugehörigkeit zu einer ethischen Identität Anerkennung erfahren zu können.⁷¹ Soziale Gleichheit zielt auf die grundsätzlichen Beziehungen ab, in der die Mitglieder einer Gesellschaft zueinander stehen. David Miller beschreibt sie als »a matter of how people regard one another, and how they conduct their social relations« (Miller 1997: 232) und auch Elizabeth Anderson versteht

68 Vgl. zum spannungsvollen Wechselverhältnis von (un)gleicher rechtlicher Anerkennung und (verweigerter) ethischer Wertschätzung Forst 1994: 423.

69 Vgl. zu einer Systematisierung sozialer Gleichheit Schemmel 2015: 146 ff.

70 Felix Welti weist darauf hin, dass das Benachteiligungsverbot gegenüber »behinderten« Menschen (Art. 3 Abs. 3 Satz 2 GG) sich nicht in strikter Rechtsgleichheit erschöpft, sondern auch Prinzip sozialer Gleichheit und Teilhabe ist (Welti 2014: 165).

71 Vgl. zum *negativen* Bezug des Gerechtigkeitsbegriffs zu Anerkennungsforderungen Gosepath: »Gerechtigkeit ist [...] als moralischer Maßstab für die Beurteilung der Berechtigung von Anerkennungsforderungen oder Klagen über Demütigung schon gleichursprünglich vorausgesetzt.« (Gosepath 2004: 104)

unter egalitärer Gerechtigkeit eine *soziale* Relation: »The proper negative aim of egalitarian justice is not to eliminate the impact of brute luck from human affairs, but to end oppression, which by definition is socially imposed. Its proper positive aim is [...] to create a community in which people stand in relations of equality to others.« (Anderson 1999: 288 f.) Der Anspruch auf soziale Gleichheit zielt explizit auf die Differenz zwischen *faktischer Ungleichheit* und *moralischer Gleichheit* ab:

»[Equality] is, [...] a moral ideal governing the relations in which people stand to one another. Instead of focusing attention on the differing contingencies of each person's traits, abilities, and other circumstances, this ideal abstracts from the undeniable differences among people. It claims that human relations must be conducted on the basis of an assumption that everyone's life is equally important, and that all members of a society have equal standing.« (Scheffler 2003: 21 f.)

In der jüngeren philosophischen Auseinandersetzung wird auf das Konzept der sozialen Gleichheit auch in der Terminologie der »*relational social equality*« Bezug genommen, um zu verdeutlichen, dass Gleichheit hier nicht im Sinn der materiellen Distribution von Ressourcen verstanden wird, sondern die Beziehungen meint, in der die Mitglieder einer Gesellschaft zu einander stehen (vgl. Schemmel 2015: 157).⁷² Das bedeutet zum einen, dass die Gesellschaftsmitglieder die gleichen Teilhabechancen haben sollten, etwa was die demokratische Partizipation oder marktwirtschaftliche Leistungen anbelangt (vgl. ebd. 157). Zum anderen muss die Ermöglichung gleicher Teilnahme an verschiedenen gesellschaftlichen Vollzügen die *Bedingungen* dafür bereitstellen, Wertschätzung und Anerkennung für die eigenen Leistungen und Beiträge erfahren zu können. Soziale Statushierarchien, die bestimmte Identitäten oder Positionen stark privilegieren und andere gravierend abwerten, stellen ein Hindernis für die Verwirklichung sozialer Gleichheit dar, insofern sie die Möglichkeit von Beziehungen unterminieren, die dadurch gekennzeichnet sind, dass kein Mitglied einer Gesellschaft zu anderen heraufschauen muss (vgl. Wolff 2009b: 122). Wenn in dieser relationalen Hinsicht des sozialen Status bestimmte Gruppen systematisch schlechter gestellt sind – so etwa Frauen in Bezug auf die Wertschätzung ihrer Arbeitsleistungen oder Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in Hinblick

⁷² Vgl. zum Zusammenhang von sozialem Status und Würde: Barclay 2018: 7.

auf die Anerkennung ihrer gesellschaftlichen Beiträge – ist dies symptomatisch dafür, dass soziale Gleichheit brüchig geworden ist.⁷³

Soziale Gleichheit kann ausgehend von der feministischen Theorie auch als Forderung gedeutet werden, die bei einer geteilten menschlichen Vulnerabilität ansetzt. Butler begründet die widerständige Praxis der Gewaltfreiheit ausgehend von ihrer Analyse menschlicher Interdependenz und Verletzlichkeit. Ihre Grundthese lautet: Weil wir uns als verletzbare Wesen immer schon in Beziehungen der Verwobenheit und Angewiesenheit aufeinander befinden, attackieren wir mit Gewalt (wobei sie ein breites Verständnis der Gewalt vertritt, das auch verbale und epistemische Formen umfasst) nicht einfach die/den *Andere*en*, sondern unsere eigene Grundbedingung und damit letztlich uns selbst: »[W]e can assert in a general way that social interdependency characterizes life, and then proceed to account for violence as an attack on that interdependency, an attack on persons, yes; but perhaps most fundamentally, it is an ›attack on bonds.« (Butler 2020: 16) Soziale Gleichheit ergibt sich als eine *Forderung* aus der grundlegenden menschlichen Abhängigkeit – gleichzeitig meint Butler *mehr* als eine normative Forderung. Sie wurzelt bereits in unserer *relationalen Ontologie* als aufeinander verwiesene Wesen, denn genau in unserer Verletzlichkeit und Bedürftigkeit sind wir uns gleich. Nur wenn wir diese geteilte Vulnerabilität nicht leugnen, sondern uns eingestehen, dass sie uns von Anbeginn an kennzeichnet und uns voneinander abhängig macht, können wir, so Butler, zu einem angemessenen Verständnis von *Gleichheit* gelangen: »[T]he task [...] is not to overcome dependency in order to achieve self-sufficiency, but to accept interdependency as a condition of equality.« (Ebd. 47)

Die Forderung, die Butler mit ihrer Ontologie der Interdependenz erhebt, hat einen *kritischen* Impetus: Soziale Gleichheit ist in unserer faktischen gesellschaftlichen Wirklichkeit keineswegs verwirklicht. Dafür recurriert Butler auf den Begriff der Betrauerbarkeit (*grievability*). Menschliches Leben wird de facto unterschiedlich wertgeschätzt, was sich darin manifestiert, dass nicht jeder Mensch in gleicher Weise als betrauerbar

73 Soziale Gleichheit ist als Abwehr gegen die von Young beschriebenen »five faces of oppression« zu verstehen (vgl. Schemmel 2015: 154), nämlich in Gestalt von Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, kulturellem Imperialismus und Unterwerfung (Young 2011: Kap. 2). Ausbeutung als Unterminierung von sozialer Gleichheit zu verstehen, impliziert, dass auch die ökonomische Struktur einer Gesellschaft mit konstitutiv für soziale Gleichheit beziehungsweise Ungleichheit ist (vgl. dazu näher Schemmel 2015: 161).

gilt.⁷⁴ Die Abwertung derjenigen, deren Leben faktisch weniger zählt – sei das aus rassistischen, sexistischen oder ableistischen Machtstrukturen heraus⁷⁵ – wird in ihrem Tod manifest, der als weniger betrauerbar wahrgenommen wird. Dieser *Diagnose* wohnt bereits ein Anspruch inne, nämlich der auf *gleiche Betrauerbarkeit*: »If we want to argue that every life is inherently grievable and claim a natural or a priori value for all, such a descriptive claim already carries with it the normative one – that every life *should be* grievable [...].« (Ebd. 106) Die Forderung nach sozialer Gleichheit wird mithin an die gleiche Betrauerbarkeit rückgebunden: »We are not yet speaking about equality if we have not yet spoken about equal grievability, or the equal attribution of grievability. Grievability is a defining feature of equality. Those whose grievability is not assumed are those who suffer inequality – unequal value.« (Ebd. 108)

Butlers Konturierung der Forderung nach sozialer Gleichheit vor dem Hintergrund grundlegender menschlicher Interdependenz hat sowohl eine *ethische*, als auch eine *politische* Dimension: *Ethisch* beziehungsweise *moralisch* ist die Frage der unterschiedlichen Wertung menschlichen Lebens, da damit der grundlegende und radikale Anspruch nach *gleicher Betrauerbarkeit* verbunden ist, der in einer geteilten menschlichen Verletzlichkeit und der relationalen Konstitution menschlicher Existenz überhaupt wurzelt. Diese Forderung verbleibt bei Butler aber nicht in der Sphäre der Ethik oder der Moral, sondern entfaltet eine *politische* Stoßkraft (die insbesondere im Postulat der *Gewaltlosigkeit* formuliert wird): Der emanzipatorische Impetus politischen Handelns muss es sein, soziale Ungleichheit zu durchkreuzen und Machtformationen aufzubrechen, die menschlichem Leben ungleiche Wertigkeiten zuschreiben und die Gewaltförmigkeit ungleicher Betrauerbarkeit perpetuieren.

Allerdings interessiert sich Butler weniger für die *rechtlichen* Implikationen ihres Verständnisses sozialer Gleichheit, was sicherlich mit ihrem Politikbegriff zu tun hat, der direkt durch ihre Ethik der Relationalität angeleitet wird. In diesem Kapitel habe ich jedoch dafür argumentiert, dass Gerechtigkeit nicht allein ethisch (oder allein politisch) gedacht werden kann, sondern

74 Damit bezieht sich Butler auf ihre Analyse der »Normen der Anerkennbarkeit«, die sie u. a. in *Kritik der ethischen Gewalt* geleistet hat (vgl. Butler 2007).

75 Hier trifft sich Butlers Analyse mit derjenigen von Young. Die soziale Ungleichheit, welche Young mit den fünf Formen der Unterdrückung einfängt, manifestiert sich bei Butler im Begriff der »ungleichen Betrauerbarkeit«.

auf *rechtliche Gleichheit* verwiesen ist – gerade auch deswegen, um die Gefahr eines (wohlmeinenden) Paternalismus zu bannen.⁷⁶ Gleichzeitig ist jedoch, wie in diesem Kapitel ebenfalls deutlich wurde, der Forderung nach sozialer Gleichheit immer ein normativer Überschuss eingeschrieben, der sich rechtlich niemals ganz einholen lässt, sondern den Horizont umreißt, an dem sich politische Kämpfe um rechtliche Gleichstellung orientieren.

Es ist einzugestehen, dass zwischen der moralisch geforderten und rechtlich eingelösten Anerkennung von Menschen als Statusgleichen und der vollständigen *Verwirklichung* von gelingenden Sozialbeziehungen und umfassender ethischer Integration eine Lücke klafft, die durch rechtliche Inklusion niemals ganz geschlossen werden kann. Vollkommene Anerkennungsbeziehungen, welche alle Menschen in ihrer ethischen Identität oder Gruppenzugehörigkeit die gleiche Wertschätzung erfahren lassen, bilden immer einen »Überschuss« der Gerechtigkeit, da sie die Sphäre dessen, was moralisch forderbar und rechtlich einklagbar ist, überschreiten.⁷⁷ Von Seiten der rechtlichen Gleichheit ist diese Spannung immer nur insoweit aufzufangen, als Rechtsnormen und subjektive Rechte einem Verfahren der (politischen) Rechtfertigung unterliegen, das diese auf Einseitigkeiten und die Privilegierung beziehungsweise Diskriminierung bestimmter Gruppen hin überprüft. Aus gerechtigkeitstheoretischer Sicht muss es primär darum gehen, soziale Gleichheit als Rahmenbedingung anzusehen, welche es allen Gesellschaftsmitgliedern auf gleiche Weise *ermöglicht*, gesellschaftliche Wertschätzung und ethische Erfüllung erlangen zu können.⁷⁸ Insofern kann keine scharfe Grenze zwischen rechtlichen Gerechtigkeitsansprüchen auf der einen Seite und sozialer Gleichheit als perfektionistischem Gut auf der anderen Seite gezogen werden (so aber stellt es sich aus Sicht von streng liberalen Gerechtigkeitstheorien dar, vgl. Schemmel 2015: 163 ff.). Soziale

76 So weist auch Butler immer wieder auf die Gefahren hin, die entstehen, wenn menschliche Verletzlichkeit und Interdependenz paternalistisch gedeutet werden, vgl. Butler 2020: 69, 200.

77 Arendt formuliert dagegen einen scharfen Kontrast zwischen dem politischen und rechtlich zu verankernden *Gleichheitsgebot* (rechtliche Gleichstellung) und der Möglichkeit *sozialer Ungleichheit*. Die Durchsetzung von rechtlicher Gleichheit kann sich ihrer Meinung nach gerade nicht auf die soziale Sphäre beziehen, vielmehr ist Diskriminierung ein »Urrecht« des Sozialen: »At any rate, without discrimination of some sort, society would simply cease to exist and very important possibilities of free association and group formation would disappear.« (Arendt 1959: 51)

78 Matthias Iser spricht im Zusammenhang der gleichen Chance auf Teilnahme an Praktiken, die in einem kleineren Kreis bestimmter Lebensform diese anspruchsvollen wertschätzenden Formen der Anerkennung ermöglichen, von der *indirekten* moralischen Anerkennung der ethischen Identität (Iser 2008: 272 f.).

Gleichheit ist weniger ein ethisch erstrebenswertes Gut, sondern vielmehr *Voraussetzung* dafür, dass allen Gesellschaftsmitgliedern gleichermaßen die *Möglichkeit* gegeben ist, ein gutes Leben verwirklichen zu können. In diesem Sinn ist *soziale Gleichheit* ein *Gerechtigkeitserfordernis*. Mangelnde oder differente soziale Wertschätzung ist nicht per se ein Fall von Ungerechtigkeit, sondern immer nur dann, wenn ihr eine Statushierarchie zugrunde liegt, in der bestimmte Identitäten systematisch abgewertet sind und soziale Ungleichheiten anhand von wirkmächtigen Normen, Zuschreibungen und Praktiken reproduziert und aufrecht erhalten werden.⁷⁹

Diesen Nexus zwischen einer (ungleichen) sozialen Statusordnung und ihrer Aufrechterhaltung durch soziale Praktiken und Zuschreibungen beschreibt Sally Haslanger als »loopiness« sozialer Strukturen. Soziale Normen sind auf der einen Seite konstitutiv für die Zuschreibung und Bewertung von Identitäten und werden auf der anderen Seite durch soziale Praktiken verstärkt, reaffirmiert und stabilisiert. Auf diese Weise werden kulturelle Wertungen und dadurch produzierte soziale Hierarchien immer weiter »naturalisiert« und ihre arbiträre Konstruktion verschleiert: »[W]e respond to the world that has been shaped to trigger those very responses without being conscious of the shaping, so our responses seem to be called for by the way the world is.« (Haslanger 2013: 468) Strukturell verankerte und kulturell reproduzierte Schemata und Praktiken, welche die soziale Ungleichheit bestimmter Gruppen aufrecht erhalten, sind symptomatisch für gesellschaftliche Ungerechtigkeit,⁸⁰ auch wenn diese durch das Recht, das heißt durch rechtliche Gleichheit niemals ganz eingeholt und aufgefangen werden können. Damit ist nicht gesagt, dass die institutionalisierte – das heißt auch rechtlich institutionalisierte – Schlechterstellung und Abwertung bestimmter Gruppen irrelevant für die Fortschreibung problematischer sozialer Strukturen wäre. Allerdings kann die rechtliche Gleichstellung nicht

⁷⁹ Gosepath erwähnt in diesem Zusammenhang, dass eine »Vervielfältigung der gesellschaftlich geschätzten Eigenschaften [...] eine gewisse Entlastung der bestehenbleibenden Ungerechtigkeit und zudem eine Bereicherung der Gesellschaft bedeuten [könnte].« Allerdings geht er nicht darauf ein, wie eine solche Ausweitung und Pluralisierung von Wertschätzung sozial vonstatten gehen können, sondern verweist lediglich darauf, dass »nicht nur die Hierarchisierung [...], sondern auch die Definitionsmacht für die Bestimmung der relevanten Kategorien und deren soziale Bedeutung [jeweils kritisch zu prüfen]« sei. (Gosepath 2004: 445)

⁸⁰ Vgl. Nancy Frasers Verständnis von Anerkennung, das bei ihr zusammen mit einem redistributiven Gerechtigkeitsparadigma die Bedingung für die »partizipatorische Gleichheit« von Gesellschaftsmitgliedern bildet (Fraser und Honneth 2003: 22 f.).

zwangsläufig auch eine Aufwertung von sozialem Status erzwingen, vielmehr ist diese in komplexerer Weise auf einen sozialen Wandel angewiesen, für den die rechtliche Inklusion ihrerseits als eine notwendige (aber nicht bereits hinreichende) Bedingung fungiert.⁸¹

Im letzten Teil des Buches umreißt ich deswegen, welchen politischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Kampf um soziale Gleichheit für Menschen mit »Behinderung« unterliegt.

81 Rösner ist recht zu geben, wenn er davon spricht, dass mangelnde Anerkennung »behinderter« Menschen auf »inkorporierten sozialen Normen wie Unversehrtheit, Leistungsfähigkeit, Attraktivität usw.« beruhe und wesentlich symbolisch verankert sei (Rösner 2002: 39 f.). Ich teile jedoch nicht seine Ansicht, dass die rechtliche Gleichstellung keinerlei Besserung der fehlenden Wertschätzung mit sich bringen könne.

Teil D: Gesellschaftliche und politische Implikationen

7. Kapitel: Politische Partizipation von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

»Nothing about us without us«
Slogan der Behindertenrechtsbewegung

Politische Teilhabe als menschenrechtlicher Anspruch

In Teil B und C dieses Buches habe ich entlang einer Analyse des moral- und rechtsphilosophischen Begriffs der Menschenwürde dafür argumentiert, dass Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen als Statusgleiche geachtet werden müssen. Ihnen ist nicht allein als Empfänger*innen von Fürsorge, Zuwendung und Wohltätigkeit zu begegnen, sondern sie sind als gleiche Subjekte grundlegender moralischer und rechtlicher Ansprüche zu respektieren. Bei einer Übersetzung des egalitären Achtungsanspruches von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen, ihrer gleichen Menschenwürde, in die Sphäre von Gesellschaft und Politik manifestieren sich allerdings Brüche. Denn der gleiche Status der Menschenwürde von Menschen mit »Behinderung« ist in Gesellschaft und Politik nicht eingelöst. Gegen die Schlechterstellung und die Diskriminierung von Menschen mit »Behinderung« formuliert ein relationales Konzept der Menschenwürde einen resistenten Gegenentwurf. Aktuelle Zustände, die die politische Ausgrenzung und gesellschaftliche Abwertung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen betreffen, sind entlang der Forderung eines gleichen Status der Menschenwürde kritisch zu befragen. Allerdings reicht eine nicht-ableistische und diskriminierungsfreie Gesellschaft über moralische und rechtlich einlösbare Forderungen hinaus und umreißt einen emanzipatorischen Entwurf, der nur in politischen Kämpfen und durch einen tiefreichenden sozialen Wandel verwirklicht werden kann.

In diesem Kapitel zeige ich auf, welche Möglichkeiten der politischen Partizipation von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen denkbar sind und warum wir herkömmliche Formen politischer Teilhabe und politischer Deliberation überschreiten und einer Transformation un-

terwerfen müssen.¹ Im letzten Kapitel wird es darum gehen, wie ableistische Diskriminierung auch strukturell in unserer Gesellschaft fortwirkt und die soziale Gleichheitsforderung beständig unterminiert. Dort umreißt ich, welche theoretischen Ressourcen wir aufrufen können, um Ableismus zu widerstehen.

Statusgleichheit – Der gleiche politische Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

Gegen Auffassungen, wonach der gleiche Status als Rechtssubjekt abhängig von anspruchsvollen Bedingungen wie einem vordefinierten Standard an Rationalität, Urteilsfähigkeit oder Selbstbestimmung ist, habe ich die These vertreten, dass auch Menschen, die nicht oder nur teilweise über diese Fähigkeiten verfügen, ein Recht auf fundamentale Menschenrechte haben. Nicht nur moralische und politische Pflichten der Unterstützung, Förderung und Assistenz bestehen ihnen gegenüber, sondern sie sind selbst volle Rechtsträger*innen, die über die normative Autorität verfügen, ihren Rechten korrespondierende Ansprüche zu erheben.

Wird die klassisch gewordene Unterteilung von subjektiv-öffentlichen Rechten in liberale Freiheits-, politische Partizipations- und soziale Wohlfahrtsrechte² zugrunde gelegt, stellt sich unweigerlich die Frage nach der Einlösung dieser Rechte im Fall von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen. Die *UN-Behindertenrechtskonvention*³ greift explizit alle drei Bereiche, in denen diese Rechte relevant werden, auf und versteht »behinderte« Menschen als Rechtssubjekte in liberal-freiheitlicher, politischer und sozialer Hinsicht.⁴ In Artikel 12 der Konvention »Gleiche Anerkennung vor dem Recht« heißt es, dass Menschen mit »Behinderungen« das

1 In diesem Kapitel greife ich zum Teil auf Überlegungen in Schidel 2022a zurück.

2 Vgl. Jellinek 2011, Marshall 2000.

3 Die UN-Behindertenrechtskonvention (Resolution 61/106 der Generalversammlung der UNO) wurde am 3.12.2006 verabschiedet, trat am 03.05.2008 in Kraft und wurde am 24.02.2009 in Deutschland ratifiziert.

4 Die Behindertenrechtskonvention ist nicht als Spezialkonvention zu verstehen, in der Privilegien oder spezielle Gruppenrechte zum Ausdruck kämen, sondern zielt darauf ab, die allgemeinen Menschenrechte für Menschen mit »Behinderung« auszubuchstabieren (analog zur *Frauenrechts- und Kinderrechtskonvention* der Vereinten Nationen) und staatliche Verpflichtungen ihnen gegenüber zu konkretisieren (Aichele 2010: 15, Bielefeldt 2017: 65).

Recht haben, überall als Rechtssubjekte anerkannt zu werden (1) und in allen Lebensbereichen gleichberechtigt mit anderen Rechts- und Handlungsfähigkeit zu genießen (2). Damit ist ein gewandeltes Verständnis von Rechtssubjektivität verbunden, das sich als rechtskritisch informiert erweist; wenn auch schwer »behinderte« Menschen als gleiche Rechtssubjekte gelten, ist zwangsläufig eine Abkehr vom idealisierten Bild des rationalen und unmarkierten (weißen, männlichen, souveränen) Subjekts der Rechte vollzogen: »Das Rechtssubjekt wird nicht mehr als autark und stets rational handelndes (männliches) Wesen verstanden, dessen Willenserklärung von jeglicher gesundheitlicher Beeinträchtigung frei ist.« (Degener 2018: 62)⁵

Während es für die erste und dritte Klasse an Rechten, die negativen Abwehrrechte und die sozialen Anspruchsrechte, systematisch wenig Schwierigkeiten bereitet, zu rekonstruieren, wie sie im Fall von Menschen mit kognitiven Einschränkungen Anwendung finden – indem ihnen etwa ein Recht auf Respektierung der Privatsphäre und auf Schutz vor willkürlichen staatlichen Übergriffen sowie Anspruch auf finanzielle Unterstützung für Pflege, Rehabilitation oder persönliche Assistenz zukommt – ist es im Fall politischer Teilhaberechte ungleich schwieriger, die Möglichkeit ihrer Ausübung sicherzustellen. Der herkömmliche *Modus* politischer Partizipation in Form von diskursiven Deliberationsprozessen, der Ausübung des aktiven und passiven Wahlrechts oder mittels Protestbewegungen und Aktivist*innengruppen, die sich auf Basis gemeinsamer Interessen und Ausschlussverfahren konstituieren, ist in seinen verschiedenen Ausprägungen stets durch Anforderungen an sprachliche, kognitive, kommunikative und soziale Kompetenzen gekennzeichnet. Diese Voraussetzungen an klassische Möglichkeiten politischen Handelns und politischer Teilhabe stellen für Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen, die sich etwa sprachlich nicht artikulieren können, eine enorme Herausforderung dar. Es drängt sich unweigerlich die Frage danach auf, wie sie in politischen Prozessen und Entscheidungsfindungen berücksichtigt werden können. Denn der Status kognitiv beeinträchtigter Menschen als Gleiche, für den ich aus moralphilosophischer Perspektive argumentiert habe und der sich in der Anerkennung gleicher Rechtssubjektivität und der Ermöglichung von sozialer Gleichheit manifestiert, muss auch politisch Ausdruck finden, um die Beteiligung und Berücksichtigung als *Bürger*innen* bei der Gestaltung grundlegender gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen

⁵ Vgl. Bielefeldt 2017: 71.

sicherzustellen.⁶ Politisches Subjekt zu sein heißt, nicht nur als Adressat*in von verrechtlichten Ansprüchen zu gelten, sondern diese Rechte und ihre institutionelle Ausprägung selbst mitzugestalten (vgl. Forst 1994: 400). Die politische Einbeziehung von »behinderten« Menschen auf Grundlage ihrer rechtlichen Gleichstellung ist eine gerechtigkeitsrelevante Forderung und wird dementsprechend als menschenrechtliches Erfordernis in der UN-Behindertenrechtskonvention formuliert (Art. 29 UN-BRK).

Politische Gleichheit weist eine *materiale* und eine *symbolische* Dimension auf (vgl. Mráz 2020: 268 f.). Materiale Gleichheit bezieht sich darauf, die Perspektive und Belange eines/einer jeden von politischer Herrschaft Betroffenen zu berücksichtigen, die symbolische Gleichheit dagegen hebt auf die Relationen aller Mitglieder eines Gemeinwesens ab. Diese expressive Komponente politisch-sozialer Gleichheit ist dadurch gekennzeichnet, keiner demütigenden oder stigmatisierenden Behandlung ausgesetzt zu sein und im öffentlichen und gesellschaftlichen Raum nicht abgewertet und degradiert zu werden.

Die menschenrechtliche Perspektive auf Behinderung, die sich auf Grundlage gerechtigkeits-theoretischer Erwägungen als zentral für die gleiche Anerkennung »behinderter« Menschen erwiesen hat, stellt uns vor die Herausforderung, genauer zu bestimmen, wie Möglichkeiten politischer Teilhabe aussehen können.⁷ In Bezug auf die Verwirklichung politischer Partizipation ist die schwierige Frage aufgeworfen, wie sie *praktisch* zu denken ist – und zwar gerade für diejenigen Menschen, die ihren (politischen) Willen nicht sprachlich artikulieren können und auch mit geeigneten Hilfsmitteln, wie etwa der Bereitstellung von Informationen in leichter Sprache nicht eigenständig an Wahlen teilnehmen können.

Bevor ich Möglichkeiten auslote, wie die Teilnahme an politischen Prozessen für Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen konkret gedacht werden kann, sollen zunächst die theoretischen Grundlagen geklärt werden. Dazu gehe ich auf den Begriff der *Inklusion* ein, der allgemein

6 Allerdings wird immer wieder bestritten, dass mit einem gleichen moralischen Status auch die Forderung nach politischer Gleichheit verbunden ist (vgl. etwa Wasserman und McMahan 2012: 325, 327).

7 Auf den komplexen Zusammenhang von Menschenrechten und politischer Teilhabe gehe ich nicht ein. Die Partizipation als Staatsbürger*in stellt in jedem Fall eine grundlegende Forderung dar, egal ob Volkssouveränität und Rechtsstaatlichkeit als gleichursprünglich gedacht werden wie bei Habermas (1992: 2017) oder ob die politische Teilhabe als ein zentrales Menschenrecht verstanden wird (vgl. zu einer diesbezüglichen Diskussion Benhabib 2011a: Kap. 5).

für Fragen der gesellschaftlichen Teilhabe vormals exkludierter Gruppen einschlägig ist und im Besonderen für die Einbeziehung »behinderter« Menschen in die verschiedenen Sphären der Gesellschaft – also etwa Politik, Recht, Arbeitsleben und Bildung steht.⁸ Vor dem Hintergrund einer Begriffsbestimmung, wonach Inklusion als die *Verwirklichung* moralisch bestimmter Statusgleichheit in den zentralen gesellschaftlichen Sphären des Rechts⁹ und der Politik anzusehen ist,¹⁰ wird das Erfordernis deutlich, die beiden Partizipationsformen der politischen Deliberation und der Ausübung des Wahlrechts einer kritischen Revision zu unterziehen.

Der Inklusionsbegriff und seine Anwendung auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen

Inklusion meint im weitesten Sinn soziale Teilhabe und Einbindung (Behrendt 2017: 52) und fungiert als Gegenbegriff zu *Exklusion*. Heikki Ikäheimo schlägt vor, Inklusion als eine fünfstellige Relation zu sehen: »A including B in C in manner D with the status E.« (Ikäheimo 2008: 85) Bezüglich der Inklusion von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung in politische Prozesse lässt sich dieses Analyseraster folgendermaßen füllen: Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen (B) werden mittels der demokratischen Selbstbestimmung eines Gemeinwesens (A) in politische Entscheidungsprozeduren (C) eingeschlossen und zwar mit der Zuerkennung politischer Gleichheit (E), indem ihnen das gleiche Wahlrecht zukommt (UN-Be-

8 Der Inklusionsbegriff ist im deutschsprachigen Raum stark mit der Systemtheorie verknüpft (Schramme 2006: 12, Fn. 4). Heinz Bude macht auf zwei zentrale Engführungen des Inklusionsbegriffs aufmerksam: Zum einen werde ein allgemeiner soziologischer Begriff v. a. in Bezug auf »behinderte« Menschen gebraucht, zum anderen sei der Inklusionsbegriff auch in dieser Verwendung in Hinblick auf Fragen der schulischen Bildung spezifiziert (Bude 2015a: 388). Vgl. zu Vieldeutigkeiten in der Begriffsverwendung Siller 2015: 30. Bezogen auf die umfassende gesellschaftliche Teilhabe »behinderter« Menschen verwendet Katja Stoppenbrink den Inklusionsbegriff (Stoppenbrink 2018: 27). Ihrer Ansicht nach ist Inklusion nicht nur ein menschenrechtliches Prinzip, sondern zielt immer schon auf die tatsächliche (Wieder-)Herstellung von selbstbestimmten Teilhabemöglichkeiten ab (Stoppenbrink 2015: 287).

9 Vgl. den Schwerpunkt »Behinderungen« in der *Kritischen Justiz* (Kocher und Welti 2012).

10 Auf die Bereiche von Bildung und Arbeitsmarkt, die ebenfalls wichtige gesellschaftliche Sphären darstellen, gehe ich nicht gesondert ein, da ihre institutionelle Gestaltung politischen und rechtlichen Prozessen unterliegt.

hindertenrechtskonvention, Art. 29) (D).¹¹ Diese hochformalisierte Definition von Inklusion führt aber konzeptuelle Probleme mit sich, denn sie suggeriert, dass B, also das »Objekt« der Inklusion einem passiven Akt unterliegt, der von A als Akteur*in ausgeführt wird und der Kontext C der Inklusion bereits vor dem Einbeziehungsprozess festgelegt ist. Gegen eine solche Lesart des Inklusionsbegriffs wurde verschiedentlich Einspruch erhoben und darauf verwiesen, dass *Inklusion* im Gegensatz zu *Integration* gerade nicht meint, dass eine vormals ausgeschlossene Gruppe in eine bereits bestehende Struktur einbezogen wird. Vielmehr ist damit ein transformativer Prozess verbunden, in dem das »Objekt« der Inklusion selbst als Akteur*in fungiert und durch seine/ihre Einbeziehung den betroffenen Kontext prägt und mitgestaltet.¹²

»Während *Integration* eine Ganzheit wieder herstellen will – also das vormals Ausgeschlossene nun wieder »zurückgeholt« und einbezogen wird –, strebt *Inklusion* die Vermeidung eines vorgängigen Ausschlusses an. Inklusion steht so gesehen für Zugehörigkeit und Teilhabe von Anfang an. An diesem Punkt geht Inklusion zumindest konzeptionell und sozial-ethisch über *Integration* hinaus.« (Dederich 2012: 35; Hervorh. R.S.)

Die zeitliche Rahmung der Unterscheidung zwischen *Integration* und *Inklusion* ist unscharf, denn auch Emanzipationskämpfe können unter dem Paradigma der *Inklusion* geführt werden, indem es nicht nur um den Einbezug in eine bereits bestehende Ordnung – etwa die Anerkennung als gleiches Rechtssubjekt geht –, sondern um eine *Transformierung* dieses Ordnungssystems via Einbezug vormals Ausgeschlossener.¹³ »[O]ne of the purposes of advocating inclusion is to allow transformation of the style and terms of public debate and thereby open the possibility for significant change in outcomes.« (Young 2004: 12) Während der *Integrationsbegriff* auf Einschluss im Sinn von *Assimilation* an eine gegebene Ordnung abzielt, bezieht sich *Inklusion* auf einen *transformativen Umwandlungsprozess*, in dem bestehende Strukturen und Institutionen einem Wandel unterliegen, der den Perspektiven aller Betrof-

11 Hauke Behrendt schlägt eine ähnliche formelle Bestimmung des Inklusionsbegriffs vor, wählt aber eine vierstellige Relation mit *Subjekt*, *Objekt*, *Instanz* und *Regeln* der Inklusion (Behrendt 2017: 54).

12 Vgl. Bude 2015a: 389, Felder 2012: 18 f.

13 Rechtskritische Strömungen beklagen, dass die rechtliche Anerkennung vormals exkludierter Gruppen immer nur *integrativ*, aber nicht *inklusiv* erfolge, also mit der Erweiterung des betroffenen Personenkreises kein transformativer Prozess stattfindet, der die Erfahrungen und Belange der vormals Ausgeschlossenen mit aufnimmt.

fenen Rechnung trägt.¹⁴ Inklusion meint explizit den *aktiven* Status der Teilhabe und Mitbestimmung:

»Die gerechte Gesellschaft bezieht [...] Einzelne als [...] aktive Bürgerinnen und Bürger [ein], die an der Gestaltung der allen zugänglichen Institutionen als Freie und Gleiche mitwirken. Das ist ein anspruchsvolles Verständnis von Inklusion, das auf Partizipation, kritische Partizipation, hinausläuft.« (Forst 2015a: 45)¹⁵

In konzeptueller Hinsicht unterstreicht die Systematisierung des Inklusions- im Gegensatz zum Integrationsbegriff die Relevanz des sozialen und kulturellen Verständnisses von Behinderung: Diese konstituiert sich nicht ausschließlich durch individuelle Schädigung, sondern ist als Zuschreibung immer auch ein Effekt sozialer Praktiken, Institutionen und Normen – insofern hat Inklusion eine strukturkritische Pointe (Bielefeldt 2017: 70). Nimmt man die Bestimmung ernst, wonach es um eine transformative Einbeziehung in alle relevanten gesellschaftlichen Sphären geht, erweist sich Inklusion als radikale Überschreitung des Bestehenden, da damit alle einschlägigen Kontexte – Politik, Schule, Arbeitsmarkt aber auch soziale Normen – einem grundlegenden Veränderungsprozess unterworfen werden müssten. Ein anspruchsvoller Inklusionsbegriff, den Franziska Felder entwickelt, deutet neben verschiedenen Gesellschaftsbereichen auch das soziale Feld interpersoneller Zuwendung und Liebe, sowie die Wertschätzung von Fähigkeiten und Leistungen als Inklusionskontexte (vgl. Felder 2012).¹⁶ Ein solches Verständnis, das auch in den ethischen Nahbereich fallende Beziehungen unter der Perspektive des Inklusionsparadigmas analysiert, kann aber nicht mehr allein in der Sprache rechtlicher Ansprüche abgebildet werden. Dieses Problem sieht auch Felder, weshalb sie nicht von einem »Recht auf Inklusion«, sondern von einem »Recht auf die Ermöglichungsbedingungen von Inklusion« spricht (ebd. 257). Dieser Vorschlag ist insofern sinnvoll, als Inklusion damit nicht als juristisch einklagbares Einzelrecht verstanden wird, sondern vielmehr eine *normative Idee* bezeichnet, welche der Ausgestaltung politischer, gesellschaftlicher und sozialer Institutionen zugrunde liegen sollte. Andererseits ist mit solch einem umfassenden Verständnis von Inklusion, das auch in den Bereich des Privaten hineinreicht und Anforderungen an familiäre oder freundschaftliche Beziehungen

¹⁴ Behrendt spricht in Bezug auf diese Unterscheidung von »strukturerhaltender« vs. »strukturverändernder« Inklusion (Behrendt 2017: 71 f.).

¹⁵ Vgl. Forst 2018a: 242.

¹⁶ Ähnlich Stoppenbrink 2018: 38.

stellt, das Moment der rechtlichen Einlösbarkeit von Inklusionsforderungen aufgegeben.¹⁷

In der UN-Behindertenrechtskonvention wird Inklusion als ein *Menschenrechtsprinzip* etabliert (Bielefeldt 2017). Denn in Artikel 3 der UN-BRK wird unter »General Principles«, welche die Konvention anleiten, aufgeführt: »(c) Full and effective participation and inclusion in society«. ¹⁸ Mit der Interpretation von Inklusion als eines *Prinzips* grenzt sich Bielefeldt (wie auch Felder) von einer Deutung ab, wonach Inklusion den Charakter eines spezifischen *Rechts* hat;¹⁹ vielmehr kommt im Konzept der Inklusion ein heuristischer und interpretativer Maßstab zum Ausdruck,²⁰ an dem sich die Auslegung der in der UN-BRK spezifizierten Menschenrechte orientieren sollte – emphatisch könnte man vom »Geist« der UN-Behindertenrechtskonvention sprechen. Die explizite Formulierung der *allgemeinen* Menschenrechte aus der *besonderen* Perspektive »behinderter« Menschen macht ernst mit dem Prinzip der »Inklusion« als Anspruch, von vornherein dazuzugehören (vgl. ebd. 61) und als Gleiche*r unter Gleichen zu gelten.²¹ Dieser Anspruch liegt der Aufführung aller nachfolgenden einzelnen Rechte konstitutiv zugrunde.²²

17 Auf den Zusammenhang zwischen Inklusion und der Abwehr struktureller Diskriminierung weist Bielefeldt hin (Bielefeldt 2017: 68).

18 Die deutsche Übersetzung lautet: »Die volle und wirksame Teilhabe an der Gesellschaft und Einbeziehung in die Gesellschaft.« (https://www.behindertenbeauftragte.de/SharedDocs/Publikationen/UN_Konvention_deutsch.pdf?__blob=publicationFile&v=2=), zuletzt abgerufen: 30.05.2023. Häufig wurde kritisiert, dass in der offiziellen deutschen Übersetzung das englische Wort »inclusion« immer wieder mit »Integration« wiedergegeben werde und damit eine semantische Verschiebung stattfinde (vgl. Bielefeldt 2017: 16).

19 Inklusion als *ein* spezifisches Menschenrecht wird formuliert von Siller et al. 2015: 13.

20 Behrendt spricht in Anlehnung an Forst von Inklusion als einem normativ abhängigen Begriff, da sich der normative Gehalt erst aus den konkreten Kontextbedingungen erschließen lasse (Behrendt 2017: 68). So ist es beispielsweise nicht unbedingt wünschenswert, in einen rassistischen Club inkludiert zu werden. Geht es aber um einen weiteren Inklusionsbegriff im Sinn gesellschaftlicher Teilhabe, steht seine normative Abhängigkeit eher infrage.

21 In diesem Sinn eines transformativen Einschlusses normals exkludierter und marginalisierter Personengruppen wird auch der Begriff der Inklusion verstanden, wie er 2014 in die Verfassung des Landes Schleswig-Holstein als Staatszielbestimmung aufgenommen wurde (vgl. Aichele 2019: 6).

22 Auch wenn »Inklusion« in der Behindertenrechtskonvention nicht als einzelnes Recht aufgeführt, sondern als Prinzip verstanden wird, erhält es zum ersten Mal Rechtsqualität in einem Menschenrechtsabkommen (vgl. von Bernstorff 2007: 1049).

Die Inklusionskontexte des Rechts und der Politik

Das die Auslegung und Anwendung der Menschenrechte leitende Prinzip der Inklusion entfaltet für einige Kontexte der Teilhabe besondere Relevanz, nämlich für das *Recht* und die *Politik*. Um in einer Gesellschaft als Statusgleiche*r zu gelten, ist es unabdingbar, über gleiche Rechte zu verfügen und in politischer Hinsicht gleichgestellt zu sein, was auch beinhaltet, an der konkreten Ausbuchstabierung von Rechten und der demokratischen Entscheidung über die politische Gestaltung des Gemeinwesens und seiner Institutionen beteiligt zu sein. In einer reflexiven Bewegung formuliert deshalb die UN-Behindertenrechtskonvention, die auf die explizite Affirmation aller Menschenrechte abzielt und damit der Rechtssubjektivität »behinderter« Menschen auf internationaler Ebene Rechtswirksamkeit verleihen will,²³ das *Recht auf Rechtsgleichheit* als eigenes Recht, womit gleichzeitig ein Freiheits- und ein Gleichheitsrecht bezeichnet ist (Aichele und DeGENER 2013: 45). In Artikel 12 der UN-BRK wird die gleiche Anerkennung von »behinderten« Menschen vor dem Recht als Rechtssubjekte (1) spezifiziert als gleiche *Rechts- und Handlungsfähigkeit* (2). In Paragraph 3 wird zusätzlich die Anforderung an die Unterzeichnerstaaten formuliert, geeignete Maßnahmen zu treffen, um »behinderte« Menschen bei der Ausübung ihrer rechtlichen Handlungsfähigkeit zu unterstützen. Das zentrale Menschenrecht der gleichen Anerkennung vor dem Recht weist zwei zentrale Aspekte auf: Zum einen wird es als *Recht auf Rechtsfähigkeit*²⁴ gedeutet, was gerade in Hinblick auf Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen bemerkenswert ist und zum anderen wird auch die *Ausübung* dieser Rechtsfähigkeit rechtlich verbürgt (vgl. Lachwitz 2012: 387).²⁵ Dadurch ist dem Recht auf gleiche Anerkennung vor dem Recht eine *politische* Komponente eingeschrieben – es geht nicht nur um die *formale* Zusprechung von Rechtsgleichheit, deren Ausübung dem/der Einzelnen überlassen bleibt, sondern sie wird auch *material* bestimmt, indem die Bedingungen der Möglichkeit der tatsächlichen Inanspruchnahme dieses Rechts expliziert werden. Die *statische* Komponente der Rechtsfähigkeit wird durch die *dynamische* Kom-

23 Die UN-BRK hat in Deutschland den Rang eines einfachen Bundesgesetzes (vgl. Lachwitz 2012: 385).

24 Zum historischen und systematischen Zusammenhang von Rechtsfähigkeit mit dem Status als Rechtsperson sowie zu den damit verbundenen Gefahren der Entrechtung vgl. Heller 2018: Kap. 4.

25 Vgl. Aichele und von Bernstorff 2010, Palleit 2013.

ponente der Unterstützung bei der tatsächlichen Ausübung ergänzt (Aichele und Degener 2013: 41) – die Konvention spricht hier von einem »supported decision making«, was Palleit als Paradigmenwechsel für die gesamte Konvention deutet (vgl. Palleit 2011: 6):

»Die BRK bekennt sich grundsätzlich dazu, auch jenen Autonomie, Unabhängigkeit und die Freiheit zu gewähren, eigene Entscheidungen zu treffen, die die herkömmlichen Anforderungen an Vernunft und Normalität nicht erfüllen und gegebenenfalls Unterstützung bei der Entscheidungsfindung benötigen.« (Ebd. 13)

Damit wird bis zu einem gewissen Grad von einem *liberalen* Verständnis von Rechten abgewichen, wonach Rechte das Subjekt ermächtigen, es aber in dessen Belieben stellen, von seinen Rechten tatsächlich auch Gebrauch zu machen.²⁶ Dagegen befördert die Konvention ein anspruchsvolleres Rechtsverständnis, indem die *Ermöglichungsbedingungen* der Ausübung von Rechten selbst rechtlich kodifiziert werden.²⁷

Eng verbunden mit der Festschreibung *rechtlicher* Gleichstellung und rechtlicher Handlungsfähigkeit ist das Insistieren der UN-Behindertenrechtskonvention auf der politischen Teilhabe von »behinderten« Menschen, in welcher der normative Gehalt der Inklusionsforderung paradigmatisch zur Geltung kommt: »Behinderten« Menschen und das heißt auch Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen wird der *aktive* Status der demokratischen Mitgestaltung des politischen Gemeinwesens explizit zuerkannt. In Bezug auf staatsbürgerliche Partizipation kommt die entscheidende Differenz zwischen *Inklusion* und *Integration* und die Betonung ersterer zum Ausdruck. »Behinderte« Menschen sollen nicht primär als Rezipient*innen von Wohlfahrtspolitik und als Adressat*innen sozialstaatlicher Leistungen verstanden werden, sondern als Subjekte, die in politisches Handeln miteingebunden sind: »The question is not (or not only) how we can enable people with CD [cognitive disability] to *participate* in the practices that society has already deemed »essential functions of citizenship«. We must also ask how people with CD can participate in *creating* norms of citizenship.« (Donaldson und Kymlicka 2016: 171; Hervorh. R.S.)

²⁶ Vgl. Ronald Dworkins Verständnis von Rechten als Trümpfen (Dworkin 1997: 15) und Jonathan Wolfs Redeweise von Rechten als einer Art Versicherung (Wolff 2016: 198).

²⁷ Auf die Umsetzung der Rechtsfähigkeit und Unterstützung zur rechtlichen Handlungsfähigkeit für »behinderte« Menschen im deutschen Recht kann ich hier nicht weiter eingehen, vgl. dazu Aichele 2013, 2019, Lachwitz 2012.

Die Verwirklichung dieser Forderung drückt sich im Zustandekommen der UN-Behindertenrechtskonvention selbst bereits aus. In die Verhandlungen zur Ausgestaltung dieser Konvention waren neben Staatenvertreter*innen auch Repräsentant*innen betroffener Menschen mit »Behinderung« einbezogen (vgl. von Bernstorff 2007).²⁸ Jochen von Bernstorff zeigt auf, dass die Vertreter*innen der Zivilgesellschaft bei der Erstellung des ersten offiziellen Vertragsentwurfes zur UN-BRK weitgehend formal gleichgestellt waren (ebd. 1053, vgl. auch Degener 2006: 110).²⁹ Die partizipative Inklusion »behinderter« Menschen (vor allem mittels NGOs) ist insofern bemerkenswert, als dadurch der Eindruck bekräftigt wird, dass es sich bei der UN-Behindertenrechtskonvention nicht um einen weiteren ausufernden Menschenrechtskatalog handelt, dem der Vorwurf »weißer Magie« (Geuss 2010: 144) oder einer bloßen Verschleierung der faktischen Ausgrenzung und Marginalisierung von »behinderten« Menschen gemacht werden könnte, sondern tatsächlich um ein politisches »Empowerment« (Bielefeldt 2009b: 4).³⁰ Dennoch ist das emanzipatorische und inklusive Potenzial der Behindertenrechtskonvention in Hinblick auf ihre demokratisch-partizipative Entstehung auch nicht überzubewerten: Bei den beteiligten NGOs waren westliche Organisationen überproportional repräsentiert, weshalb die BRK auch als neokoloniales Projekt kritisiert wird (vgl. Waldschmidt 2020: 123). Außerdem wurde nicht hinreichend sichergestellt, dass alle Gruppen von »behinderten« Menschen tatsächlich angemessen vertreten waren, denn »Betroffenenvertreter wird man häufig im Wege der Selbstnennung.« (Von Bernstorff 2007: 1057) Die Zweifel hinsichtlich der demokratischen Legitimation und Repräsentation der dem UN-Behindertenrechtsübereinkommen zugrundeliegenden Verhandlungen betreffen auch die Frage nach der Gewichtung der Interessen und Belange von körper-»behinderten« Menschen gegenüber denjenigen mit kognitiven und

28 Hinzu kommt die neuartige Verpflichtung, Menschen mit »Behinderungen« und deren Organisationen aktiv in die Implementierungsmaßnahmen der BRK und andere sie betreffende nationale Entscheidungsprozesse mit einzubeziehen (von Bernstorff 2007: 1050).

29 Vgl. zu den Erfahrungen einer Teilnehmerin bei den Verhandlungen zur UN-BRK: Degener 2006.

30 Clifford Simplican macht auf den ambivalenten Charakter der Forderung nach »Empowerment« aufmerksam: Während darin ein emanzipatorisches Moment und die Forderung nach autonomer Selbstvertretung der eigenen Anliegen zum Ausdruck komme, sei damit auch ein gewisses Maß an Fähigkeiten vorausgesetzt, das einige Menschen mit geistigen »Behinderungen« ausschliesse (Clifford Simplican 2015: 94). Deshalb fordert Clifford ein revidiertes Verständnis von »Empowerment«, das weniger auf die interne psychische/mentale Konstitution von Menschen und mehr auf die intersubjektive Erfahrung *zwischen* Menschen abhebt (ebd. 103).

mentalen Einschränkungen. Die Interessen und Belange von Menschen mit verschiedenen Formen der »Behinderung« mögen zwar in vielerlei Hinsicht übereinstimmen, in anderen Bereichen sind sie aber divers und es ist deswegen fraglich, ob Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen oder deren Vertreter*innen in gleicher Weise ihre Anliegen bei den Vertragsverhandlungen einbringen konnten (vgl. Clifford Simplican 2012: 220).

Obwohl die Inklusivität und repräsentative Ausgewogenheit der Verhandlungsteilnehmenden bei der Ausarbeitung des Vertragstextes der UN-Behindertenrechtskonvention limitiert war, ist mit der Konvention und ihrer Ratifizierung ein entscheidender Schritt markiert, was die Möglichkeiten der politischen Partizipation von »behinderten« Menschen anbelangt. Einschlägig dafür ist Artikel 29 der Konvention zur Teilhabe am politischen und öffentlichen Leben. Unter (a) wird dort das Recht darauf, »dass Menschen mit Behinderungen gleichberechtigt mit anderen wirksam und umfassend am politischen und öffentlichen Leben teilhaben können, sei es unmittelbar oder durch frei gewählte Vertreter oder Vertreterinnen, was auch das Recht und die Möglichkeit einschließt, zu wählen und gewählt zu werden«, statuiert und im Anschluss daran wird ausgeführt, dass die Mitgliedstaaten entsprechende Unterstützungen und Zugangsbedingungen zu gewährleisten haben.

Bezüglich der Strukturen, die Menschen mit »Behinderungen« dazu befähigen, politisch zu partizipieren, ist die Umsetzung in Hinblick auf körperliche oder leichte kognitive Beeinträchtigungen vergleichsweise einfach, man denke an Wahlunterlagen in Braille, an die barrierefreie Zugänglichkeit von Wahlkabinen oder die Bereitstellung von Wahlinformationen in leichter Sprache. Ungleich schwieriger wird die Ermöglichung politischer Partizipation von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen. Genau diese sollten wir aber nicht vernachlässigen, ohne Gefahr zu laufen, diese Menschen und ihre Belange gänzlich aus der politischen Konstitution eines Gemeinwesens auszuklammern.³¹ Sie von jeglicher demokratischen Beteiligung deswegen zu exkludieren, weil sie vom Idealtypus des/der vernünftigen, selbstbestimmten und urteilsfähigen Bürger*in abweichen, wäre nicht allein ein Verstoß gegen die Vorgaben der in der Behindertenrechtskonven-

31 Die Frage nach Möglichkeiten der politischen Partizipation und Repräsentation von kognitiv schwer eingeschränkten Menschen stellt sich aufgrund der mit fortschreitendem Lebensalter ansteigenden Anzahl an Demenzerkrankungen mit besonderer Virulenz.

tion artikulierten Menschenrechte und gegen das dabei leitende Prinzip politischer Inklusivität und Statusgleichheit, sondern auch hochgradig willkürlich, da niemand die/den vollaufgeklärte/n und wohlurteilende/n Bürger*in in Reinform verkörpert.

Im Fall von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen liegt es nahe, Stellvertreter*innen und deren advokatorisches Handeln für die politische Repräsentation zu berücksichtigen (vgl. Forst 2018a: 257 f.). Mit der Reduktion politischer Teilhabe auf das Handeln von Vertreter*innen ist aber von vornherein eine entscheidende Festlegung und Einschränkung vollzogen, sowohl was die Frage nach Formen und Modi politischen Handelns betrifft als auch bezüglich der Anforderungen an diejenigen, die als ausreichend kompetent beurteilt werden, um an politischen Interaktionen sinnhaft teilnehmen zu können. Entgegen der idealisierenden Bestimmung von politischem Handeln und politischer Partizipation als machtfreie Interaktion zwischen rationalen Akteur*innen,³² die rein vernunftbasierte Gründe austauschen, gibt es verschiedene Versuche, politische Deliberation und politische Praxis umfassender und breiter zu denken.³³ Im Folgenden prüfe ich, ob diese Ansätze, das Politische und die Partizipation an politischen Handlungsformen anders zu verstehen, Perspektiven dafür aufzeigen können, wie kognitiv beeinträchtigte Menschen an öffentlichen demokratischen Prozessen teilnehmen können und wie plurale Modi und Spielarten von Deliberation aussehen könnten. Im Anschluss daran widme ich mich der Frage, ob sich die Möglichkeiten eines erweiterten Deliberationsverständnisses auch für das grundlegende politische Partizipationsrecht der demokratischen Wahl fruchtbar machen lassen. Zuvor soll ein genauerer Blick auf Möglichkeiten und Grenzen advokatorischen Handelns geworfen werden.

Advokatorisches Handeln

Die Stärkung von Selbstbestimmung und Autonomie »behinderter« Menschen wird oft solchen Positionen diametral entgegengesetzt, die Menschen

32 Damit sind auch Modelle eines elitären Republikanismus zurückgewiesen, die auf eine Auswahl derjenigen Bürger*innen abzielen, die über die Fähigkeiten zur Selbstregierung verfügen (vgl. zur Diskussion der elitären Dimension republikanischer Demokratiemodelle Straßenberger 2014: 68 ff.).

33 Vgl. zur Tendenz deliberativer Theorien, Politik von einer Idealsituation her zu verstehen: Phillips 1998: 146.

mit »Behinderung« primär als Subjekte von Wohltätigkeit und paternalistischer Fürsorglichkeit ansehen. Die Forderung, »behinderte« Menschen als Gleiche anzuerkennen und ihre Rechte zu stärken, ist wichtig, weil damit eine hegemoniale Deutung zurückgewiesen wird, der gemäß Menschen mit »Behinderung« defizitär, kindlich, unreif und unterlegen sind. Allerdings wäre es ein Fehlschluss, eine strenge konzeptuelle Dichotomie zwischen *souveräner Autonomie* auf der einen Seite und *Abhängigkeit* und *Angewiesenheit* auf der anderen Seite zu konstruieren. Wie ich unter Rückgriff auf feministische und sorge- und alteritätsethische Theoriebildung ausgeführt habe, ist die Vorstellung vom atomaren und selbstbestimmten Subjekt, das sich gänzlich aus sich selbst heraus entwirft, eine Idealisierung, welche die grundlegende Relationalität und intersubjektive Konstitution menschlicher Autonomie ausblendet. Insbesondere Judith Butler hat den Gedanken stark gemacht, dass die Figur des autonomen Subjekts keine naturwüchsige ist, sondern selbst historischen und sozialen Konstruktionsprozessen unterliegt und letztlich eine Fiktion darstellt, hinter der die ursprüngliche Sozialität und Interdependenz von Menschen verschwindet. Sie spricht von unserer grundlegenden »Relationalität, [die] nicht bloß [...] eine deskriptive oder historische Tatsache unserer Formierung, sondern auch [...] eine dauerhafte normative Dimension unseres sozialen und politischen Lebens« darstellt als einer »Dimension, in der wir gezwungen sind, uns über unsere wechselseitige Abhängigkeit klar zu werden.« (Butler 2005: 44) Der Gedanke einer konstitutiven menschlichen Dependenz und Angewiesenheit wird von Eva Kittay sorgeethisch gewendet und dahingehend entfaltet, dass die besondere Vulnerabilität und Unterstützungsbedürftigkeit von Menschen mit geistiger »Behinderung« als paradigmatisch für eine wesentliche Grunderfahrung des Menschseins überhaupt steht.

Die Überlegungen zu der konstitutiven Relationalität menschlicher Autonomie und die Einsicht darin, dass die Verletzlichkeit von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung sie auch besonders anfällig für paternalistische und gewaltförmige Übergriffe werden lässt, bilden den theoretischen Hintergrund, um die Frage nach der Möglichkeit advokatorischen Handelns zu adressieren. Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen, die sich sprachlich nicht artikulieren können und auf Unterstützung in nahezu allen Lebensbereichen angewiesen sind, bedürfen advokatorischer Stellvertreter*innen, die für sie Entscheidungen treffen und ihre Belange

vertreten.³⁴ Auch wenn eine assistierte Autonomie (vgl. Graumann 2011) gegenüber der stellvertretenden Entscheidung immer vorzugswürdig sein mag, gibt es doch Fälle, in denen advokatorisches Handeln unumgänglich ist, da trotz größtmöglicher Unterstützung ein selbstbestimmtes Handeln nicht verwirklicht werden kann. Unter diesen Voraussetzungen muss geklärt werden, wie advokatorisches Einstehen für andere Menschen in einem relationalen Sinn zu konzeptualisieren ist, ohne in paternalistische Bevormundung umzuschlagen.

Thomas Scanlon macht auf Basis seines kontraktualistischen Moralverständnisses einen Vorschlag, wie die Stellvertretung für Menschen kontrafaktisch gedacht werden kann, die nicht für sich selbst sprechen und eigenständig handeln können:³⁵

»[T]he idea of justifiability to them must be understood counterfactually, in terms of what they could reasonably reject if they were able to understand such a question. [...] It also indicates a basis on which such a trustee could object to proposed principles. Severely disabled humans have reason to want those things that any human has reason to want, insofar as these are things that they are capable of benefiting from. These will include, at least, protection and care, affection, and those enjoyments of which the person is capable. So, while a large part of the morality of right and wrong, including rights and liberties that are important to us because of our interest in controlling and directing our own lives, may have no application in this case, other basic duties will have their usual force.« (Scanlon 1999: 185)

Scanlons Deutung advokatorischen Handelns ist von der Idee angeleitet, dass auf Grundlage eines *allgemeinmenschlichen* Standpunktes die Interessen und Belange schwer »behinderter« Menschen rekonstruiert und eingelöst werden können. Die Annahme einer solchen adäquaten Repräsentationsperspektive ermöglicht die Vorstellung eines stellvertretenden Handelns, das kontrafaktisch rechtfertigbar ist und Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in ihren Interessen und Willensbekundungen so

34 Damit soll in keinem Fall gesagt sein, dass dies für alle oder auch nur die meisten Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung zutrifft – der Großteil von ihnen ist dazu in der Lage, mit geeigneter Assistenz ein weitgehend selbständiges und selbstbestimmtes Leben zu führen. Es ist jedoch problematisch, einfach stillschweigend darüber hinwegzugehen, dass es auch eine kleine Anzahl an Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung und Schwerst- und Mehrfachbehinderungen gibt, die trotz größtmöglicher Förderung keine Selbständigkeit erlangen können und die essentiell darauf angewiesen sind, angemessen und entsprechend ihrer Bedürfnisse in den verschiedenen Bereichen der Lebensvollzüge unterstützt zu werden.

35 Vgl. Nussbaum, FoJ 136.

vertritt, *als ob* sie vernünftig wären. Allerdings ist Scanlons Vorschlag nicht unproblematisch, da er einen neutralen Standpunkt voraussetzt, von dem her grundmenschliche Bedürfnisse und Interessen objektiv zugänglich sind. Auch die Vorstellung der Rechtfertigbarkeit am Maßstab eines bestimmten Vernunftverständnisses beruht bereits auf spezifischen Vorannahmen.

Die Schwierigkeiten advokatorischen Handelns sind zum einen *epistemischer* Natur, indem die Interessen und Bedürfnisse der vertretenen Person möglicherweise unzureichend, falsch oder einseitig gedeutet und entsprechend umgesetzt werden. Die idiosynkratische Perspektive eines Menschen ist niemals ganz durch Dritte einzuholen.³⁶ Selbst, wenn man von bestimmten anthropologischen Grundkonstanten und menschlichen Grundinteressen ausgeht, besteht immer die Möglichkeit der Fehldeutung und Fremdbestimmung. Zum anderen berührt stellvertretendes Handeln und Entscheiden auch die Ebene *praktischer Rechtfertigbarkeit* und *Rechtfertigungsbedürftigkeit*. Wenn gegebene Gründe von der betroffenen Person nicht hinterfragt werden können, weil diese über keine Möglichkeiten der sprachlichen Artikulation verfügt, ist immer auch die Gefahr präsent, dass Rechtfertigungen nicht den Kriterien der (kontrafaktischen) Reziprozität und Allgemeinheit genügen, sondern unzureichend, unangemessen oder falsch sind.

Ein Beispiel dafür ist ein junger Mann mit einer schweren kognitiven Beeinträchtigung, der sich sprachlich nicht artikulieren kann und bei dem nach Schulabschluss die Frage nach der weiteren Zukunftsgestaltung ansteht. Denkbare Möglichkeiten sind der Umzug aus dem Elternhaus in eine betreute Wohngemeinschaft mit angeschlossener Werkstatt oder der Wechsel in eine Förder- und Betreuungsgruppe, die jedoch nur untertags stattfindet, sodass die betroffene Person weiter bei ihren Eltern wohnen und dort die Wochenenden verbringen würde. Die Eltern könnten nun für die zweite Option votieren, da ihnen die Nähe zu ihrem Kind wichtig ist und sie glauben, dass es sich nachts in einer Umgebung jenseits des Elternhauses nicht wohl fühlen würde, weil etwa vorherige Erfahrungen gezeigt haben, dass das Übernachten in einem anderen Umfeld Schwierigkeiten bereitet. Die Überzeugung der Eltern und die Gründe, die sie dafür anführen können, mögen aus ihrer Perspektive zutreffend und wohlüberlegt sein, auch wenn die betroffene Person tatsächlich vom gemeinsamen Wohnen mit Gleichaltrigen und den Anregungen dort profitieren und es vorziehen würde, lediglich die Wochenenden im Elternhaus zu verbringen. Da jedoch keine Möglichkeit

36 Vgl. Welti 2005: 392.

besteht, diese Präferenz zu kommunizieren – und die betroffene Person die Option der Wohngemeinschaft auch gar nicht kennt – erfährt die Perspektive der Eltern keine korrigierende Revision.

Die Tatsache, dass eine gegebene Rechtfertigung niemals völlig unabhängig von der eigenen Perspektive erfolgen kann, fällt bei der Stellvertretung von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung besonders ins Gewicht, da die Möglichkeit der diskursiven beziehungsweise kommunikativen Revision und Überprüfung erschwert ist. Die Gründe, welche die stellvertretende Person für ihr Handeln angeben kann, sind immer auch *eigene* Gründe, welche die Interessen und Anliegen der vertretenen Person aus einer spezifischen erstpersonalen Perspektive deuten und auslegen. Dieses Problem zeigt sich, wenn dem/der Stellvertreter*in Willensäußerungen oder Wünsche der vertretenen Person irrational oder ihrem Wohlergehen entgegenstehend erscheinen und er/sie in der Rechtfertigung seines/ihrer Handelns zwischen paternalistischer Fürsorge und dem Ernstnehmen der Selbstbestimmung der »behinderten« Person vermitteln muss. Micha Brumlik spricht von der Rolle des »Doppelagent[en], der auf eigene Rechnung zwei Auftraggebern dient und sich bis zum Ende seines Auftrages [...] nicht sicher ist, wem seine letzte Loyalität eigentlich gilt.« (Brumlik 2013: 12)³⁷ Dilemmatisch ist die Struktur der advokatorischen Stellvertretung nicht nur deshalb, weil stets die Gefahr einer paternalistischen Überstülpfung der wohlmeinenden Überzeugung des/der Stellvertreter*in droht, sondern auch weil die ernsthaft angestrebte Rekonstruktion der Perspektive der repräsentierten Person immer bereits durch die Perspektive des/der Stellvertreter*in gerahmt und von dessen/deren Urteilen, Meinungen und Sichtweisen vorgeprägt ist. Dadurch kann die anscheinend neutrale Repräsentation und Umsetzung des Willens der vertretenen Person durch interpretatorische Vorannahmen des/der Stellvertreter*in bereits – auch unbewusst – verzerrt und verfälscht sein.

Im Kontext der advokatorischen Stellvertretung für Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen wird oftmals darauf abgehoben, dass Angehörige oder nahestehende Freunde diese besonders gut kennen und daher auch deren Interessen und Belange angemessener als Andere rekonstruieren und deuten können (vgl. FoJ 195 ff.). Alasdair MacIntyre bezeichnet den/die Stellvertreter*in als ein »second self« seines/ihrer *proxies*:

37 Brumlik bezieht seine Ausführungen primär auf die Erziehung von Kindern, dennoch lassen sich seine Überlegungen auch auf Menschen mit geistiger »Behinderung« anwenden.

»The proxy's role is to speak for those thus disabled both inside and outside the community in just the way that that particular disabled individual would have done so for her or himself, had she or he still been able to speak. The radically disabled individual needs someone who will speak for her or him as, so to speak, a second self.« (MacIntyre 1999: 139)

Doch gerade, wenn die stellvertretende Person dem vertretenen »behinderten« Menschen persönlich oder familiär nahesteht, ist jenseits der Chance, dass sie deren Perspektive sehr gut kennt und entsprechend repräsentieren kann, die Gefahr von Fehldeutungen und *biases* besonders groß, da die verwandten oder befreundeten Stellvertreter*innen immer auch eigene Interessen und Deutungen einbringen, die in der *Beziehung* zu der betroffenen Person mit geistiger »Behinderung« wurzeln. Sue Donaldson und Will Kymlicka stehen deshalb der Idee der Stellvertretung im Sinn einer Abbildung oder Übersetzung durch ein »second self« skeptisch gegenüber:

»The reality is that they [the group of mentally disabled persons] are dependent on others – caregivers, trustees, guardians and advocates – to support and interpret their participation. This inevitably opens the door to bias, self-interest, projection, and well-intentioned error by those charged with interpreting the subjective good of those who lack linguistic agency.« (Donaldson und Kymlicka 2016: 176)³⁸

Ihre Befürchtung richtet sich vor allem darauf, dass in der Stellvertretung eine assimilierende und normalisierende Interpretation der Bedürfnisse und Anliegen der »behinderten« Person anhand von Vorstellungen »normaler« menschlicher Funktionsweisen stattfindet und dadurch deren Freiheit und idiosynkratische Perspektive aus dem Blick gerät (vgl. ebd. 195).³⁹ Damit ist ein Verständnis von stellvertretender Advokatorik, wie es etwa Scanlon vertritt, zurückgewiesen.

Um den beschriebenen Verkürzungen und paternalistischen Gefahren stellvertretender Advokatorik begegnen zu können, muss die *Beziehung*

³⁸ Donaldson und Kymlicka verweisen auch auf die Machtförmigkeit und die normalisierenden Tendenzen von Stellvertretung (Donaldson und Kymlicka 2016: 195).

³⁹ Mit Blick auf die Stellvertretung für Menschen mit geistiger »Behinderung« hat Iris Young Seyla Benhabibs Vorstellung von Reziprozität als wechselseitige Perspektivübernahme kritisiert, da ihrer Meinung nach die stigmatisierenden Zuschreibungen gegenüber »behinderten« Menschen es für nicht-»behinderte« Menschen verunmöglichen, deren Perspektive korrekt zur rekonstruieren: »When members of privileged groups imaginatively try to represent to themselves the perspective of members of oppressed groups, too often those representations carry projections and fantasies through which the privileged reinforce a complementary image of themselves.« (Young 1997: 350) Young macht deshalb ein Konzept »asymmetrischer Reziprozität« stark. Vgl. zu einer ähnlichen Kritik Clifford Simplican 2012: 222.

zwischen der kognitiv beeinträchtigten Person und ihrem/ihrer Repräsentant*in selbst *thematisch* werden. Damit rückt der Fokus weg von der Frage, wie stellvertretendes Handeln und eine adäquate Repräsentation möglich sein können, hin zu dem *gemeinsamen* Agieren von Stellvertreter*in und der vertretenen Person. Leslie Francis und Anita Silvers ziehen zur Illustration dieser Idee gemeinsamen Handelns und Entscheidens, welche die Beziehung zwischen beiden (oder mehreren) Personen ins Zentrum stellt, die Metapher der *Prothese* heran. So wie eine Armprothese die Funktion eines fehlenden Gliedmaßes ersetzt, so können auch Stellvertreter*innen zur mentalen Prothese werden:

»[A]s a prosthetic arm or leg executes some of the functions of a missing fleshly one without being confused with or supplanting the usual fleshly limb, so, we propose, a trustee's reasoning and communicating can execute part or all of a subject's own thinking processes without substituting the trustee's own idea as if it were the subject's own.« (Silvers und Francis 2009: 485)

Das Konzept der Stellvertretung und *ersetzen* Entscheidungsfindung wird dadurch explizit in eines der *relationalen Erweiterung* überführt.⁴⁰ Damit ist das Verständnis grundsätzlicher *Interdependenz* menschlicher Existenz aufgegriffen, das an die Vorstellung relationaler Autonomie⁴¹ anknüpft. Die Entfaltung von Potenzialen, die Formierung und Artikulation von Wünschen, Interessen und Handlungsabsichten sowie politisches Entscheiden werden hier als per se intersubjektives Geschehen gedeutet, das nicht von seiner interaktiven Dimension abgelöst und auf eine rein monologische Perspektive reduziert werden kann. Während advokatorisches Handeln in persönlichen und geschäftlichen Belangen von Menschen mit schwerer kognitiver Beeinträchtigung von zentraler Bedeutung ist, um in alltäglichen Lebensvollzügen ihre Interessen und Bedürfnisse zu sichern, kann ihre

40 Francis und Silvers weisen explizit darauf hin, dass diese Beziehungen nicht uni-direktional sind; vielmehr handelt es sich um einen interaktiven Prozess, in dem das Handeln der »prothetischen« Person immer auch auf die Person mit geistiger »Behinderung« zurückwirkt und deren Agieren beeinflusst (vgl. Silvers und Francis 2009: 485, Fn. 13). Damit ist die Möglichkeit der unzulässigen Beeinflussung oder Überstülperung der eigenen Perspektive zwar nicht gänzlich ausgeräumt, aber die Fiktion einer 1:1-Repräsentation, wie sie durch das Modell der Stellvertretung gezeichnet ist, wird aufgegeben, wodurch überhaupt erst der Raum eröffnet wird, die problematischen Seiten der relational erweiterten Entscheidungsfindung zu adressieren.

41 Vgl. Stefánsdóttir und Rauterberg 2018: 67 f., die für ein »barrierefreies« relationales Konzept von Autonomie plädieren, das durch die drei Elemente Unterstützung, persönliche Fürsprache und Befähigung gekennzeichnet ist.

politische Teilhabe nicht auf Stellvertreter*innen beschränkt bleiben. Denn damit würde der öffentliche Bereich des Politischen selbst eine eindimensionale Deutung erfahren und auf ein vordefiniertes Verständnis rationaler Subjektivität reduziert werden. Stattdessen ist es wichtig, Möglichkeiten auszuloten, um politische Deliberation und Partizipation breiter und inklusiver zu denken und eine Pluralität an Perspektiven gleichberechtigt einzubinden. Ein erweiterter Deliberationsbegriff erlaubt es, politisches Handeln sehr viel stärker von intersubjektiven Beziehungen als von Individuen her zu verstehen.

Ein erweiterter Deliberationsbegriff

Das Verständnis von demokratischem politischem Handeln als Prozess der *Deliberation* in einem weiten Sinn gemeinsamer Willensbildung grenzt sich von Ansätzen ab, die Demokratie als *Aggregation* von individuellen Interessen und Präferenzen und deren Einspeisung in politische Entscheidungen verstehen.⁴² Das deliberative Politikverständnis wurde insbesondere von Jürgen Habermas ausgearbeitet, der darunter Prozeduren der Beratung und Beschlussfassung versteht, die eine argumentative Form des Austauschs von Gründen zwischen rationalen Akteur*innen aufweisen.⁴³ Im Gegensatz zu der aggregativen Aufsummierung von politischen Meinungen und Anliegen ist es ein elementares Kennzeichen deliberativer Demokratie, dass sich im Prozess gemeinsamer politischer Beratung, Diskussion und Argumentation qualifizierte Standpunkte, Positionen und Entscheidungen intersubjektiv erst herausbilden und damit die Ergebnisse deliberativer Auseinandersetzungen *mehr* sind als die Summe der eingebrachten individuellen Gründe und Argumente. Im Modus wechselseitiger Erörterung und reziproker Beratungen, Abwägungen und des gemeinsamen Prüfens von Gründen emergiert ein politischer Wille, der durch den Prozess seiner interpersonalen Entstehung überhaupt erst ermöglicht wird. Eine wichtige Voraussetzung für die Legitimität (und den Erfolg) deliberativer politischer Prozesse bildet die Anforderung, dass alle von den Entscheidungen und Ergebnissen Betroffenen auch Teil an der diskursiven Aushandlung haben

42 Vgl. zur Unterscheidung zwischen einem *deliberativen* und einem *aggregativen* Demokratiemodell Young 2004: 18.

43 Vgl. Habermas 1970, 2007, Mansbridge 1992.

(vgl. Young 2004: 23).⁴⁴ Gleichzeitig ist mit der Teilnahme an deliberativen Beratungen und Aushandlungsprozessen die *Fähigkeit* zur diskursiven Präferenz-, Urteils- und Willensbildung vorausgesetzt (Forst 1994: 193).

An die politische Partizipation sind herkömmlich *epistemische* Anforderungen gestellt: David Estlund vertritt die These, dass es in der Demokratie nicht allein um die Wahrung der Statusgleichheit aller Beteiligten gehe, sondern auch um die *Qualität* von Entscheidungen (vgl. Estlund 2008: 6). Dieses Argument sollte jedoch nicht zu der Schlussfolgerung führen, dass eine bestimmte und vordefinierte *kognitive Befähigung* notwendig dafür ist, politisches Subjekt zu sein. Denn zum einen ist der Status als gleiche Autorität aller Mitglieder eines Gemeinwesens zentral für die Legitimität politischer Entscheidungen, zum anderen läuft die Fixierung auf ein festgeschriebenes Verständnis erforderlicher intellektueller Kapazitäten Gefahr, menschliche Pluralität in politischen Prozessen nicht hinreichend zu berücksichtigen. Die Bezugnahme auf ein idealisiertes vernünftiges politisches Subjekt stellt einen »capacity contract« dar, der politische Zugehörigkeit von der – fiktiven, weil niemals einlösbaren – Vorstellung einer »compulsory capacity« abhängig macht (Clifford Simplican 2015: 4). Deshalb ist es vielversprechend, einen Blick auf deliberative Theoriebildung zu werfen, die ein *erweitertes* Verständnis politischer Partizipation entwirft und Deliberation nicht auf rational-diskursive Prozesse einschränkt, sondern die Forderung nach »polyglotten« und inklusiven Deliberationsprozessen, in denen das Andere, Besondere, Subalterne einen Platz in der politischen Öffentlichkeit hat, einlösen kann (vgl. Forst 1994: 200).

Feministische Theoretiker*innen haben ein solches erweitertes Verständnis von deliberativen Prozessen entworfen, das sich nicht allein am Modell des rationalen Diskurses und der damit verbundenen Idealisierung der (vernünftigen) Fähigkeiten der Diskursteilnehmer*innen orientiert, sondern mittels einer Pluralisierung des Spektrums von Deliberationsformen auch den Kreis der beteiligten Subjekte erweitert. Ein sich vom Ideal vernünftiger Subjektivität ablösendes und pluralistisches Deliberations-

44 Young formulierte in früheren Schriften eine Kritik an einem deliberativen Verständnis von Politik, die vor allem an dem normalisierenden und assimilierenden Charakter deliberativer Prozesse ansetzt und die Befürchtung zum Ausdruck bringt, dass marginalisierte und exkludierte Gruppen durch den Einbezug in deliberative Verfahren einem Anpassungsdruck ausgesetzt seien, der es verunmöglichen würde, ihre Interessen zu artikulieren und einzubringen (vgl. Phillips 1998: 147, Young 2011: Kap. 4).

verständnis umreißt eine »critical deliberative theory« (Clifford Simplican 2015: 19). Bezugspunkte für einen erweiterten theoretischen Rahmen im Nachdenken über Modi politischer Deliberation sind Überlegungen von Seyla Benhabib, Judith Butler, Nancy Fraser, Anne Phillips und Iris Marion Young. Ich lege zunächst die Ideen von Benhabib, Fraser und Phillips zur Ausweitung und Revision eines Habermas'schen diskursiven Deliberationsmodells dar, die alle drei von Youngs Theorie der Repräsentation von unterdrückten und marginalisierten Gruppen geprägt sind, um dann auf die stärker performanz- und körpertheoretischen Ansätze von Judith Butler und Stacy Clifford Simplican einzugehen.

Ein relationales Verständnis von politischer Deliberation

Ansatzpunkt der feministischen Kritik an einer verständigungsorientierten Konzeption deliberativer Demokratie à la Habermas ist die Dekonstruktion der vermeintlichen Inklusivität und Neutralität politischer Öffentlichkeit als eine Privilegierung von männlicher und rationalistischer Subjektivität (vgl. Benhabib 1994: 35, Fraser 1990: 64, Phillips 1998: 163, Young 2011: 29). Damit machen die einschlägigen Autorinnen auf eine implizite Spannung diskursiver demokratischer Verfahren aufmerksam: Diese beanspruchen zwar, für alle Betroffenen und ihre Anliegen gleichermaßen zugänglich zu sein und ihnen die freie Teilnahme an politischen Willensbildungsprozessen zu ermöglichen, können diesen Anspruch aber nicht einlösen, da dem »Design« öffentlicher Deliberation selbst eine normalisierende Machtförmigkeit eingeschrieben ist. Diese bezieht sich etwa auf die Zugangsbedingungen zum öffentlichen Diskurs, die Normen des diskursiven Austausches und Vorstellungen davon, was überhaupt als »wertvoller Beitrag« zählt. Benhabib charakterisiert das »Standardmodell« der Deliberation »as privileging a certain mode of discourse at the cost of silencing others: this is the rationalist, male, univocal, hegemonic discourse of a transparent polity which disregards the emotions, polyvocality, multiplicity and differences in the polity.« (Benhabib 1994: 35)⁴⁵ Durch die dem deliberativen Prozess

45 Jane Mansbridge verweist auf den Anpassungsdruck, der von kulturellen Normen innerhalb eines als herrschaftsfrei konzipierten Diskurses ausgehen kann: »Even the language people use as they reason together usually favors one way of seeing things and discourages others. Subordinate groups sometimes cannot find the right voice or words to express their thoughts, and when they do, they discover that they are not heard. Feminists who focus on the inequality of power between men and women point to the ways women are silenced, encouraged to keep their wants

implizit innewohnenden Exklusions- und Abwertungsmechanismen wird es Frauen und Minderheiten beziehungsweise subalternisierten Gruppen erschwert, gleichberechtigt an öffentlichen Beratungen teilzunehmen und ihren Anliegen eine gleichwertige Stimme zu verleihen:

»In stratified societies, unequally empowered social groups tend to develop unequally valued cultural styles. The result is the development of powerful informal pressures that marginalize the contributions of members of subordinated groups both in everyday life contexts and in official public.« (Fraser 1990: 64)⁴⁶

Benhabib, Fraser und Phillips reagieren auf die von ihnen diagnostizierten uneingelösten normativen Potenziale des diskurorientierten Deliberationsmodells mit Erweiterungs- und Modifikationsvorschlägen, die auf die Etablierung »subalternen Gegenöffentlichkeiten« (Fraser), auf eine »Politik der Präsenz« (Phillips) sowie auf die Neuverhandlung der Grenzen von Privatem und Öffentlichem und eine stärkere Fokussierung auf Formen der Solidarität (Benhabib) abzielen.

Mit dem Konzept der »subalternen Gegenöffentlichkeiten« greift Fraser die Beobachtung auf, dass gesellschaftlich ausgeschlossene Gruppen und marginalisierte Minderheiten ihrer Unsichtbarkeit und Sprachlosigkeit in Bezug auf die gesamtgesellschaftliche Öffentlichkeit immer wieder durch die Schaffung alternativer öffentlicher Räume und die solidarische Vernetzung innerhalb dieser »counter-publics« begegnet sind: »[T]hey are parallel discursive arenas where members of subordinated social groups invent and circulate counterdiscourses, which in turn permit them to formulate oppositional interpretations of their identities, interests, and needs.« (Fraser 1990: 67) In ähnlicher Weise begegnet Benhabib den exkludierenden Tendenzen von Deliberation durch deren Dezentralisierung und fordert ein »heterogeneous network of many publics and public conversations.« (Benhabib 1994: 45)⁴⁷ Phillips wählt dagegen einen anderen Ansatzpunkt, um die ungleichen Zugangs- und Partizipationsmöglichkeiten von deliberativen Prozessen

inchoate, and heard to say ›yes‹ when they mean ›no‹. These same insights help us to grasp other forms of domination, such as those based on wealth, that can also infect the deliberative process.« (Mansbridge 2000)

46 Vgl. zur Abwertung und Missachtung der diskursiven Beiträge von marginalisierten Gruppen und Minderheiten Miranda Frickers Konzept der epistemischen Ungerechtigkeit (Fricker 2007).

47 Vgl. dazu Benhabibs Begriff des »interaktiven Universalismus« (Benhabib 2007), der darauf abzielt, dass niemand wegen ihrer/seiner Andersheit aus dem diskursiven Prozess politischer Deliberation ausgeschlossen wird (vgl. Forst 1994: 205).

aufzufangen. Sie schlägt vor, das deliberative Verständnis von Politik mit einer »Politik der Präsenz« zu kombinieren, die stärker auf die Reform von repräsentativen Institutionen bezogen ist (Phillips 1998: 163).⁴⁸ Die Vereinseitigung politischer Teilhabe auf deliberative Prozeduren werde, so Phillips, die Marginalisierung bestimmter Gruppen immer weiter reproduzieren (ebd. 162), weswegen auch die *Zusammensetzung* von repräsentativen Institutionen – wie etwa von Parlamenten – in den Blick kommen müsse, um zu gewährleisten, dass die Pluralität einer Gesellschaft in politischen Entscheidungen ihren Widerhall finde. Entscheidend ist, dass Phillips die Präsenz der Heterogenität eines Gemeinwesens in Prozessen politischer Repräsentation nicht als *Entgegensetzung* zur Deliberation ansieht, sondern als eine Ergänzung und Ausgleichung:

»[D]emocracies need advocates as well as deliberators: they may need both the intransigent narrowness of those who will not budge from their initial positions and the more comprehensive vision of those who adjust what they want to what they come to see as reasonable and possible. A politics based exclusively on the first would be a disaster. But a politics based exclusively on the second tends to converge around a less imaginative consensus, and this often reproduces the limitations of the past.« (Ebd. 162)

Phillips weist darauf hin, dass es bei der Anforderung einer ausgewogenen Repräsentation gesellschaftlicher Gruppen in Parlamenten und politischen Institutionen gar nicht direkt um die Einspeisung der spezifischen *Interessen* dieser Gruppen gehe: »[T]here is no guarantee that women will represent women's interests.« (Ebd. 158) Obwohl demokratisch gewählte Repräsentant*innen in einem gewissen Sinn den politischen Anliegen ihrer Wählerschaft verpflichtet sind und ein advokatorisches Mandat haben, muss ihnen immer auch eine Form von Autonomie zugestanden werden (ebd.). Phillips Argument für eine *Politik der Präsenz* stützt sich gerade nicht (ausschließlich) auf eine *direkte* Stellvertretung der Interessen und der politischen Agenda von unterdrückten Gruppen und Minderheiten durch ihre Repräsentant*innen⁴⁹ – auch weil eine Homogenisierung von deren

48 Vgl. zu einer Radikalisierung dieser Perspektive Lorey 2020. Sie schlägt eine »Demokratie im Präsenz« vor, die repräsentative Institutionen überschreitet. Eine präsentische Demokratie »ist eine Demokratie, die sich nicht auf autonome Individuen stützt, sondern aus Verbindungen und Affizierungen entsteht und von deren historischen Materialisierungen ausgeht.« (Ebd. 161)

49 In Hinblick auf Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung liegt es nahe, bezüglich ihrer politischen Berücksichtigung Youngs Konzept der Gruppenrepräsentation stark zu machen. Ein solches Verständnis kommt in der UN-Behindertenrechtskonvention zum Tragen, da hier die allgemeinen Menschenrechte spezifisch für eine historisch marginalisierte Gruppe ausformuliert

Anliegen vereinfachend und falsch wäre –, sondern sieht deren transformatives Potenzial vielmehr auf einer *legitimatorischen* und *symbolischen* Ebene angelegt, die jedoch grundlegend für den demokratischen Charakter politischer Prozesse ist.⁵⁰ Die *Sichtbarkeit* und *Anwesenheit* aller Identitäten und Gruppen eines Gemeinwesens in der Zusammensetzung der politischen Entscheidungsträger*innen stellt erst sicher, dass der Raum der öffentlichen Auseinandersetzung und Willensbildung hinreichend offen und plural gestaltet ist, um auch den Stimmen und Belangen marginalisierter und subalternen Identitäten die Möglichkeit zu geben, gehört zu werden: »The real importance of political presence lies in the way it is thought to transform the political agenda.« (Ebd. 176) Das *präsentische* Moment, das Phillips in Bezug auf die politische Inklusion von Minderheiten und vormals exkludierten Gruppen betont, kann in Hinblick auf die Pluralisierung von Deliberationsprozessen radikalisiert werden.

Eine körper- und performanzorientierte Weiterentwicklung präsentischer Politik

Eine Weiterentwicklung der Konzepte der Gegen-Öffentlichkeiten (Fraser) und der Politik der Präsenz (Phillips) liefert Judith Butler mit ihren Überlegungen zu einer *Performativen Theorie der Versammlung* (Butler 2016). Die Idee der Dezentralisierung von Öffentlichkeit findet hier einen Widerhall, indem sie bewusst den Blick weg von Parlamenten hin auf andere Orte politischen Handelns richtet: Straßen und Plätze als Räume der Demonstration, der traditionell als privat verstandene Bereich des häuslichen Umfeldes und die Sphäre internetbasierter Virtualität (ebd. 96 ff.). Entscheidend für die Umwandlung topographischer Orte in politische Räume ist bei Butler die

werden. Allerdings ist die Gruppe »behinderter« Menschen in keiner Weise homogen, weder was ihre Identitäten noch ihre politischen Interessen anbelangt, so dass die Gefahr einer Normalisierung und Reifizierung der Gruppe der »Behinderten« immer kritisch mitgedacht werden muss (zur möglichen Reaffirmation der Dichotomie von behindert vs. nicht-behindert durch Identitätspolitik vgl. Clifford Simplican 2015: 18, zur Problematik der Unterscheidung zwischen Gruppen, die legitime Anliegen vertreten, und solchen, die ideologische Interessen einbringen vgl. Forst 1994: 208). Entscheidend ist Phillips' Hinweis darauf, dass eine Politik der Gruppenrepräsentation die Tendenz aufweise, reine Interessenpolitik zu sein und das Moment der Deliberation zu vernachlässigen (vgl. Phillips 1998: 147, 151). Zur Möglichkeit der Vereinbarkeit von Gruppenrepräsentation und Deliberation vgl. ebd. 151.

50 Die Unterscheidung zwischen der (inhaltlichen) Repräsentation von Interessen und der legitimatorischen Funktion von Repräsentation durch gewählte Vertreter*innen lässt sich mittels der Differenzierung zwischen *formaler* und *materieller* Repräsentation fassen (vgl. Funke 2007: 399).

präsenstische Performanz von Körpern, womit Phillips' *Politik der Präsenz* radikalisiert und materialisiert wird und das Verständnis dessen, was als politische Deliberation gelten kann, eine wesentliche Umdeutung erfährt:

»Es ist von Belang, dass die durch Demonstrationen inszenierten politischen Bedeutungen nicht nur durch den – geschriebenen oder gesprochenen – Diskurs aufgeführt werden, sondern dass sich dort Körper versammeln. Verkörperte Handlungen unterschiedlicher Art tun etwas auf eine Weise kund, die genau genommen weder diskursiv noch vordiskursiv ist.« (Ebd. 15)

Butler grenzt sich entschieden von der Vorstellung ab, dass politisches Handeln immer und wesentlich diskursiv verfasst sein müsse, indem bei ihr der Versammlung von *Körpern* bereits eine Bedeutung innewohnt, »[die] über das Gesagte hinausgeht« (ebd. 16). Ein wesentlicher Bezugspunkt für Butlers Theorie des öffentlichen Erscheinens ist Hannah Arendts politische Philosophie, in welcher der Raum der Politik als das »Zwischen« von Menschen verstanden wird, die voreinander erscheinen und miteinander interagieren (ebd. 100).⁵¹ Butler deutet Arendts Fokussierung auf politisches Handeln in Form des »Sprechens« (ebd. 100) um und plädiert dafür, die strikte Unterscheidung zwischen Körper und Geist aufzuheben (ebd. 64), womit sie Arendts Vorbehalte gegenüber dem Körper als der Sphäre des Privaten und Unfreien zugehörig zurückweist: »Es kann ja nicht sein, dass die Handlungsfähigkeit ein spezifisches Vermögen der Sprache und der Sprechakt das Muster des politischen Handelns ist.« (Ebd. 64)

Aus feministischer Perspektive interessiert sich Butler vor allem dafür, wie besonders vulnerable Gruppen über ihre öffentliche Erscheinung zu politisch Handelnden werden und erwähnt Behinderung als eine Kategorie neben anderen wie race, Nationalität oder Armut (ebd. 84), die durch machtförmige Zuschreibungen und (ab)wertende Normen der Anerkennung geprägt sind.⁵² Damit ist ein theoretischer Rahmen abgesteckt, der es erlaubt, politische Deliberation und politisches Handeln anders zu denken

⁵¹ Vgl. Arendt 1994: Kap. 1.

⁵² Butler spricht in diesem Kontext von Normen der Anerkennbarkeit, die sozial festlegen, welche Identitäten innerhalb einer Gesellschaft anerkannt werden (können) und welche nicht. Damit hängt eine Form der macht- und gewaltförmigen Subjektivierung zusammen, die sowohl episodisch als auch normativ wirkt: »Was ich ›sein‹ kann, ist für mich also ganz buchstäblich von vornherein durch ein Wahrheitsregime begrenzt, das von Anfang an entscheidet, was eine erkennbare Form des Seins ist und was nicht. Das Wahrheitsregime entscheidet im Voraus darüber, welche Form die Anerkennung annehmen kann [...]. Es legt fest, wer als Subjekt der Anerkennung in Frage kommt, und es bietet Normen für den Akt der Anerkennung selbst.« (Butler 2007: 33)

als vom Ausgangspunkt einer Idealisierung rationaler Befähigung. Eine explizite Auseinandersetzung mit der Frage, wie öffentliches Erscheinen und körperliche Präsenz eine Form des politischen Handelns für Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung ermöglichen, findet sich bei Stacy Clifford Simplican, die ebenfalls Anleihen bei Arendts Theorie des durch Anwesenheit konstituierten politischen Raumes macht. Obwohl Clifford Simplican nicht unerwähnt lässt, dass Arendts Verständnis des Politischen auch viele problematische und tendenziell exkludierende Züge aufweist – etwa bezüglich der Fixierung auf das Sprechen als ausgezeichnete Form des Politischen (Clifford Simplican 2015: 100, 102) –, finden sich doch bei ihr wichtige Ansatzpunkte, um ein nicht-kognitivistisches Verständnis politischen Handelns zu entwickeln, das Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als politische Subjekte versteht (ebd. 95). Zentrale Einsatzstellen für eine diesbezügliche Theorie lassen sich in drei wichtigen Motiven bei Arendt ausmachen, nämlich erstens ihrer *Kritik an anthropologischen Festlegungen* dessen, was der Mensch ist (ebd. 100), zweitens ihrer *Skepsis* gegenüber der Vorstellung des *Subjekts als souverän und unabhängig* (ebd. 101) und drittens der Relevanz von *Sichtbarkeit und Präsenz im öffentlichen Raum*. Alle drei Momente sind entscheidend für eine Praxis politischer Partizipation und politischer Deliberation, die kognitiv eingeschränkte Menschen als gleichwertige Mitglieder des Gemeinwesens inkludiert und ihnen eine gleichberechtigte Teilhabe ermöglicht. Die erste Arendt'sche Gedankenfigur, die Betonung menschlicher Pluralität, eröffnet eine Möglichkeit, auch kognitiv beeinträchtigte Menschen als politische Subjekte anzusehen: Der andere Mensch, mit dem wir die Welt teilen, kann nach Arendt niemals definitiven Festlegungen unterworfen werden, die bestimmte Identitäten von vornherein exkludieren, sondern jedem/jeder Bewohner*in der Erde muss die Möglichkeit zugebilligt werden, öffentlich zu erscheinen.⁵³ Mit dem Rekurs auf menschliche Pluralität und ihre Nicht-Festgelegtheit ist eine Brücke zu dem zweiten einschlägigen Arendt'schen Motiv geschlagen, nämlich ihrem Insistieren darauf, dass die Bedingungen der Heterogenität

53 Vgl. Butlers Überlegungen zu Arendts Insistieren auf dem Faktum menschlicher Pluralität: »Aus der ungewählten Kohabitation leitet Arendt [...] Vorstellungen von Universalität und Gleichheit ab, die uns verpflichten, Institutionen zur Erhaltung von Menschenleben zu schaffen, ohne Teile der Bevölkerung als gesellschaftlich tot, überflüssig oder wesentlich lebensunwert [...] zu behandeln.« (Butler 2016: 152 f.) Vgl. zur Fruchtbarmachung der Arendt'schen Motive der Natalität und Pluralität in Bezug auf die Inklusion von Menschen mit »Behinderung« auch McCrary 2016.

menschlicher Existenz die Fiktion des souveränen, völlig selbstbestimmten Subjekts von vornherein vereiteln. Die konstitutive Pluralität menschlicher Existenz und die Zurückweisung des souveränen rationalen Subjekts als Idealvorstellung sind zentral, um die verbreitete Vorstellung zu demaskieren, wonach Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen nicht in der Lage seien, gesellschaftlich und politisch wertvolle Beiträge zu leisten. Damit ist ein revidierter Blick auf die *epistemische* Dimension der politischen Partizipation kognitiv beeinträchtigter Menschen verbunden:

»It is helpful to diagnose the general exclusion of people with minority minds from joint discourse practices as forms of epistemic injustice, because it makes clear that this exclusion is not only a moral rights violation but is also undermining epistemic advancement. [...] Valuable contributions – not just in the sense of a minority perspective – are left out of discourse. This mainly harms society, because epistemic advancement is stunted.« (Schramme 2022: 12 f.)

Diese Perspektive der epistemischen Pluralität macht für Arendt eine entscheidende Dimension des Politischen aus. Denn die Exklusion von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen aus der politischen Öffentlichkeit ist nicht allein ungerecht, da damit das »all-affected«-Prinzip⁵⁴ verletzt wird; mindestens genauso schwer wiegt die Tatsache, dass relevante Beiträge zur politischen Deliberation, die deren plurale Heterogenität erhöhen würden, ausgeblendet werden.⁵⁵ Im Gegenteil gewinnen deliberative Prozesse an der Breite der verhandelten Themen sowie an der Angemessenheit ihrer Bearbeitung hinzu, wenn die Pluralität der Betroffenen auch tatsächlich Teil der Deliberation ist.⁵⁶

54 Alle von politischen Entscheidungen Betroffenen müssen auch die Möglichkeit der Mitentscheidung und Mitsprache haben.

55 Damit ist Phillips' Gedanke angesprochen, wonach die Repräsentation der Heterogenität der Gesellschaft nicht nur instrumentell, sondern an sich normativ wertvoll sei, da damit der Raum des Politischen und die dort verhandelten Themen eine Differenzierung und Erweiterung erfahren. Auch wenn Schramme und Clifford Simplican sich nicht explizit auf die Zusammensetzung politischer Repräsentationsorgane beziehen, sondern deliberative Öffentlichkeiten im Blick haben, ist auch für ihre Überlegungen die Figur einer »Politik der Präsenz« entscheidend.

56 Dagegen halte ich den Vorschlag von Wasserman und McMahan, wonach die (assistierte) Teilnahme in »forms of embodied common life« eine *Quelle* von normativem Status darstellen kann, für nicht hilfreich (Wasserman und McMahan 2012: 329). Die Teilhabe etwa an deliberativen politischen Formen des Handelns ist sicherlich eine wichtige Affirmation und Expression des gleichen Status geistig »behinderter« Menschen, aber dieser Status kann nicht von ihrer Teilnahme – die ja selbst auf ermöglichende Bedingungen angewiesen ist – *abhängig* gemacht werden.

Anknüpfend an das oben herausgestellte gewandelte Verständnis von advokatorischem Handeln, das sich nicht in Stellvertretung erschöpft, sondern ein Moment des gemeinsamen intersubjektiven Handelns von Stellvertreter*in und vertretener Person stark macht, erscheinen auch Fragen der politischen Teilhabe in einem anderen Licht. Durch ein Verständnis von politischen Akteur*innen, das nicht primär deren individuelle rationale Souveränität in den Vordergrund rückt, sondern vielmehr auf gemeinsame Formen der Spontaneität abhebt, werden die menschliche Relationalität und die intersubjektive Verflechtung menschlichen Handelns betont, die sich nicht auf das Lösen von Erkenntnisproblemen reduzieren lassen (vgl. Arendt 1994: 215). Vielmehr verweisen sie auf eine gemeinsame Anstrengung, die im Zwischen des öffentlichen Raumes stattfindet. Im Kontext der UN-Behindertenrechtskonvention wird dafür immer wieder der Begriff des »Empowerment« angeführt: »Living spontaneously in public with others is a mode of empowerment, as it powerfully contests the notion that a disabled life is not worth living.« (Clifford Simpican 2015: 102) Die Sichtbarkeit und Präsenz in der Öffentlichkeit, die auch Phillips mit ihrer *Politik der Präsenz* hervorhebt, bilden wichtige Bedingungen politischen Handelns (Arendts drittes Motiv), das wesentlich durch die Spontaneität des Neu-Beginnens als zentrales Element zwischenmenschlicher Interaktion gekennzeichnet ist.

Damit ist ein Kontrapunkt zur aktuellen Situation der meisten politischen Gesellschaften umrissen, in denen Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen weitestgehend unsichtbar sind und kaum im öffentlichen Raum erscheinen. Clifford Simpican erweitert in ihrer Arendt'schen Lektüre die Möglichkeiten dessen, was als öffentlicher Raum gilt und zählt beispielsweise auch die Arbeitswelt oder Treffen von Selbstorganisationen »behinderter« Menschen in Restaurants dazu: »[I]f eating dinner in public forges new relations and challenges entrenched ableist boundaries, then perhaps this action is political, as it ›establishes‹ relationships and creates new realities.« (Clifford Simpican 2016: 101) Die Erweiterung dessen, was als Öffentlichkeit zählt, korrespondiert einem verbreiteten Verständnis politischen Handelns, das sich nicht auf verbale Akte beschränkt, sondern auch andere Formen der Präsenz, Interaktion oder Erscheinung annehmen kann. Um die Relevanz öffentlicher Präsenz und eines gemeinsamen plural konstituierten Handelns für das Politische zu betonen, entwirft Thomas Schramme parallel zu Clifford Simpican ein »joint effort model of deliberation«. Indem Deliberation als gemeinsamer Prozess verstanden wird, der unterschiedliche Arten von Beiträgen zulässt und konstitutiv auf die

Heterogenität und Pluralität von Perspektiven angewiesen ist, können auch Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen gleichberechtigte Teilnehmer*innen an politischen Öffentlichkeiten sein und zur Diversität und Qualität politischer Prozesse beitragen (vgl. Schramme 2021: 16 f). Ähnlich wie Schrammes Konzept eines »joint effort model of deliberation« ist der von Clifford Simplican herangezogene Begriff der »collaborative speech« zu verstehen, der sich auf eine alternative Vorstellung gemeinsamen partizipativen politischen Handelns bezieht, das auch körperliche Präsenz und nicht-sprachliche Beiträge inkludiert.⁵⁷ Entscheidend ist die zwischenmenschliche Relationalität der »collaborative speech«, mittels derer schwer »behinderte« Menschen zusammen mit denjenigen in Erscheinung treten können, die ihnen durch persönliche und soziale Beziehungen eng verbunden sind und sie sehr gut kennen:

»[C]ollaborative speech [is...] a way to integrate the political needs of individuals who have little ability to articulate their own demands. Collaborative speech recognizes the multiple and profound ways that deliberants are reciprocally dependent on one another, both in the ways in which needs are constructed and how listeners interpret those needs.« (Clifford Simplican 2012: 220)

Ein von Clifford Simplican beschriebener Fall lässt verständlich werden, was sie mit »collaborative speech« meint. Sie bezieht sich auf Sue und Charlie Swenson, eine Behindertenrechtsaktivistin und ihren erwachsenen Sohn, der sowohl körperliche als auch geistige »Behinderungen« hat. Beide nahmen zusammen mit anderen Aktivist*innen und NGOs an den Beratungen für die Verhandlung der UN-Behindertenrechtskonvention in New York teil. Die Anwesenheit von Charlie Swenson, der sich nicht verbal äußern kann, *zusammen* mit seiner Mutter, die eine wesentliche Bezugsperson für ihn darstellt, leistete einen wichtigen Beitrag für die Verhandlungen, auch wenn Charlie Swenson nicht direkt mitdiskutieren konnte. Sue und Charlie Swenson entschieden, nach einer Verhandlungsrunde zusammen mit anderen Aktivist*innen Mittagessen zu gehen, wofür Charlie Swenson, der im Rollstuhl sitzt, Assistenz benötigte. Seine Mutter ging davon aus, dass die anderen Behindertenrechtsaktivist*innen und Verhandlungspartner*innen Charlie selbstverständlich dabei unterstützen würden, doch diese waren mit der Situation zunächst überfordert. Clifford Simplican interpretiert

⁵⁷ Der Terminus der »collaborative speech« ist problematisch, weil er doch wieder auf sprachliche Kommunikation abhebt.

diese Situation als erhellend, da sie das elementare Bedürfnis eines »behinderten« Menschen nach Assistenz für die Einnahme einer gemeinsamen Mahlzeit zum Ausdruck brachte, welches für die anwesenden Teilnehmenden der Aushandlung einer internationalen Menschenrechtskonvention für »behinderte« Menschen neu war und diese überforderte: »In this moment of bewilderment, Charlie's embodied participation conveyed a new array of needs that neither his mother nor allies could fully represent without him.« (Ebd. 222) Allein die Anwesenheit von Charlie *zusammen* mit seiner Mutter stellte bei den Verhandlungen bereits einen deliberativen Beitrag dar, der ohne deren Präsenz nicht zustande gekommen wäre. Einem Fürsprecher oder einer Advokatin, die bloß stellvertretend für Charlie in dessen Abwesenheit gesprochen hätte, wäre es nicht möglich gewesen, dessen Perspektive, seine Bedürfnisse, Anliegen und Interessen adäquat zu transportieren. Vielmehr war das *gemeinsame* Auftreten von Charlie mit seiner Mutter als Repräsentantin entscheidend dafür, auch ihre *gemeinsamen* Anliegen, die aus ihrer engen Beziehung der *Interdependenz* erwachsen, beitragen zu können, womit ein relationales Modell der Advokatorik eine Stärkung erfährt:

»By advocating together, the Swenson delegation upturns the conviction that agents are best able to represent their needs autonomously. Autonomy as a value of deliberative democracy is contested by non-disabled family members who advocate with their disabled family members in order to portray the interdependency of their interests. Charlie's experience thus gives new meaning to the value of reciprocity in deliberative democratic theory, moving it away from mutual competence towards mutual dependence.« (Ebd. 221)

Sowohl die *Präsenz* von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen bei politischen Verhandlungen, in denen es explizit um sie geht, als auch die *Manifestation* relevanter Formen der Interdependenz von »behinderten« Menschen und ihren Familienangehörigen oder Assistent*innen sind wichtige Erweiterungen des deliberativen öffentlichen Raumes. Damit ist das von Clifford Simplican explizierte Problem, dass soziale Kämpfe um Inklusion und ihre Forderungen immer auch sprachlich und rhetorisch gerahmt sein müssen,⁵⁸ zumindest teilweise gelöst. Auch wenn auf eine verbale Artikulation politischer Ansprüche, Interessen und Bedürfnisse nicht verzichtet werden kann, eröffnet die Möglichkeit der »collaborative

58 Clifford artikuliert diesen in Bezug auf kognitive Beeinträchtigung dilemmatischen Anspruch: »[T]he language of self-advocacy is intimately tied to cognitive capacity.« (Clifford Simplican 2015: 94)

speech«, des gemeinsamen Füreinander Sprechens, das auch in der Präsenz interdependenter Beziehungen seine Sichtbarkeit findet, einen Weg, um politische Kämpfe für Teilhabe und Gleichstellung nicht auf das Medium diskursiver Sprechakte zu reduzieren und Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung nicht auf eine bloß passive Rolle der stellvertretenden Person festzuschreiben.

Zur Illustration dieses erweiterten Deliberationsverständnisses kann auch ein Beispiel aus dem deutschen Kontext angeführt werden, das unterstreicht, wie relevant die öffentliche *Präsenz* von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung oder von »minority minds« im Bereich des Politischen sein kann. Am 27. Januar 2017 hielt bei einer Gedenkveranstaltung für die Opfer des Nationalsozialismus anlässlich des Jahrestages der Befreiung von Auschwitz Sebastian Urbanski, ein Schauspieler, der Trisomie 21 hat, eine Rede vor dem Bundestag. Urbanski las vor dem Deutschen Bundestag den Brief eines Opfers der NS-Euthanasie vor, der die Zustände in den »Pflegeanstalten« schilderte, wo Menschen mit geistigen und psychischen »Behinderungen« interniert waren und ermordet wurden. Es war das erste Mal überhaupt, dass eine Person mit dem Down-Syndrom vor dem Bundestag auftrat. Obwohl der Kontext von Urbanskis Rede keine parlamentarische Debatte, sondern eine Gedenkstunde war, ist es doch möglich, seine Lesung als deliberativen politischen Akt zu deuten. Mit seinem Auftritt eines professionellen Schauspielers erschütterte Urbanski gängige Stereotype über Menschen mit Down-Syndrom; außerdem verlieh Urbanski mit seinem Auftritt allen Menschen mit Down-Syndrom durch seine Präsenz eine Sichtbarkeit, die sie sonst nicht haben.⁵⁹ Auch wenn es bei der Gedenkstunde nicht um die Aushandlung von Gesetzen ging, die Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung unmittelbar betreffen, wie im Fall von Sue und Charlie Swenson, hatte der Auftritt doch aufgrund seines Moments der Präsenz, der Sichtbarmachung von Menschen mit Down-Syndrom und der Unterminierung von gängigen Stereotypen eine explizit politische Dimension.

Die Beispiele der Auftritte von Charlie Swenson und Sebastian Urbanski in im weitesten Sinnen politischen Räumen illustrieren eine andere und

⁵⁹ Sebastian Urbanski ist auch noch in anderer Hinsicht politisch aktiv: 2012 appellierte er in einer Bundespressekonferenz gegen die Einführung eines einfachen Bluttests auf Trisomien und wehrte sich gegen die Stigmatisierung von Menschen mit Down-Syndrom: »Wir sind verdammt noch mal alle Menschen.« (Ringelstein 2017)

alternative Möglichkeit, gemeinsame Deliberation zu verstehen, nämlich als polyglottes relationales Geschehen. Die plurale Vielsprachigkeit von deliberativen Prozessen kann sich, so machen die beiden Fallbeispiele deutlich, auf unterschiedliche Weise manifestieren: als non-verbale interaktionale Artikulation von Interessen und Bedürfnissen wie im Fall von Charlie Swenson und seiner Mutter oder als Akt sprachlicher und symbolischer Performanz, der nicht direkt auf die Äußerung politischer Interessen abzielt, sondern vielmehr eine expressive Botschaft transportiert wie im Fall von Sebastian Urbanski. Mit diesem erweiterten Verständnis von Deliberation als (gemeinsamem) politischen Handeln erfährt der rechtsbasierte Ansatz der UN-Behindertenrechtskonvention eine komplementäre Deutung. Das dort postulierte Recht auf politische Teilhabe ist auf Grundlage der vorgeschlagenen pluralistisch-deliberativen Deutung als aktivierendes und gemeinschaftlich eingebettetes Recht zu verstehen, das sich erst im interpersonalen Handeln realisieren lässt.⁶⁰

Bis hierher hat die Diskussion eines erweiterten Deliberationsverständnisses und *kollaborativer* Formen des politischen Handelns, die nicht ausschließlich und immer sprachlich verfasst sein müssen, sowie die Betonung des *präsentischen* Moments von öffentlichem Erscheinen, Möglichkeiten aufgezeigt, wie auch Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung politisch teilhaben können. Das führt zwei Stränge zusammen, welche die zentralen Dimensionen politischer Partizipation zum Ausdruck bringen. Den einen Strang bildet der *Status* der Menschenwürde, der sich darin manifestiert, als gleiches Subjekt von Rechten zu gelten und deswegen auch als Autorität an der Ausgestaltung grundlegender politischer Institutionen mitbeteiligt zu sein. Den zweiten Strang konstituiert die materiale Berücksichtigung der jeweiligen Belange, Interessen und Anliegen. Das heißt nicht, dass durch die Relevanz von Interessen für politische Prozesse einem aggregativen Modell der Demokratie der Vorzug gegenüber einem deliberativen Verständnis gegeben wäre. Vielmehr wird damit die von Young vertretene These expliziert, dass auch deliberative demokratische Willensbildungsprozesse auf die Einspeisung individueller Vorstellungen, Anliegen und Präferenzen angewiesen sind – und zwar gerade auf diejenigen marginalisierter Gruppen,

60 Gemäß Jellineks Statuslehre ist sowohl der *status positivus* als Anspruch auf staatliche Leistungen als auch der *status activus* des/der Bürger*in einschließlich des allgemeinen Wahlrechts mit dem Recht auf Berücksichtigung der in der Gesellschaft vorhandenen individuellen Interessen verknüpft (Welti 2005: 209). Vgl. dazu Jellinek 2011: 140.

die sonst unsichtbar und ungehört bleiben.⁶¹ Young bezeichnet dies als »dritten Weg« zwischen einem rein interessenbasierten Politikverständnis und einem differenzvergessenen Diskurs um das »gemeinsame Gut«:

»This third way consists in a process of public discussion and decision-making which includes and affirms the particular social group positions relevant to issues. It does so in order to draw on the situated knowledge of the people located in different group positions as resources for enlarging the understanding of everyone and moving them beyond their own parochial interests. It is simply not true that, when political actors articulate particularist interests and experiences and claim that public policy ought to attend to social difference, they are necessarily asserting self-regarding interests against those of others.« (Young 2004: 109)

Die beiden oben genannten Aspekte politischer Teilhabe – die Sicherung des Status als gleichberechtigtes Mitglied eines Gemeinwesens sowie die (deliberative) Berücksichtigung von partikularen Interessen und Perspektiven – sind auch in Hinblick auf ein zentrales politisches Teilhaberecht relevant, nämlich das Wahlrecht. Das Wahlrecht verweist wie kein anderes Recht auf den demokratischen Anspruch, dass alle von politischer Herrschaft Betroffenen auch bei deren Gestaltung und Aushandlung beteiligt sein müssen. Damit ist das Wahlrecht fundamental für die Expression politischer Gleichheit. Die universelle Zuerkennung dieses Rechts an alle Menschen mit Behinderung, wie sie in Artikel 29 der UN-Behindertenrechtskonvention gefordert wird, markiert ein zentrales Moment der politischen Inklusion »behinderter« Menschen und einen entscheidenden Gerechtigkeitsanspruch.

Das Wahlrecht von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung

Dem Wahlrecht kommt ein wichtiger Stellenwert zu, wenn es um die politische Inklusion von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen geht, die ich bisher auf öffentliches Erscheinen und die aktive Teilnahme an politischen Deliberationsprozessen bezogen habe. Es ist entscheidend für die Verschränkung von privater und öffentlicher Autonomie:

61 Young geht es vor allem um den Aufweis, dass das vorgeblich neutrale Abheben auf ein politisches »common good«, das von Partikularinteressen und -präferenzen abstrahiert, die dominanten Gruppen in einer Gesellschaft privilegiert und gerade ihren Interessen einen ungleich großen Einfluss ermöglicht (Young 2004: 108 f.).

»Das als positive Freiheit interpretierte Wahlrecht wird zum Paradigma von Rechten überhaupt, nicht nur weil es für die politische Selbstbestimmung konstitutiv ist, sondern weil an ihm klar wird, wie die Inklusion in eine Gemeinschaft von Gleichberechtigten mit der individuellen Berechtigung zu autonomen Beiträgen und eigenen Stellungnahmen zusammhängt.« (Habermas 1996b: 281)⁶²

Die Möglichkeit der Teilnahme an demokratischen Wahlen ist gemäß einer deliberativen Theorie der Politik nicht lediglich als Ausübung privater Autonomie in einem nicht-gemeinschaftlichen Sinn zu verstehen, sondern bezeichnet ein *politisches Freiheitsrecht*, mit welchem dem/der Einzelnen eine Einschreibung in öffentliche Entscheidungsprozesse garantiert wird. Das Wahlrecht weist deshalb einen doppelten Gehalt auf, wie er auch insgesamt in der Teilhabe an deliberativen Prozeduren zum Ausdruck kommt: Einerseits wird durch das *Innehaben* des Wahlrechts der *Status* der gleichberechtigten Autor*innenschaft als politisches Subjekt ausgedrückt und andererseits kommt dem/der einzelnen Bürger*in durch die *Ausübung* des Wahlrechts die Möglichkeit zu, die eigene Autorität als gleiches Mitglied eines Gemeinwesens in politische Aktivität und Interessenartikulation zu übersetzen.

Das Argument, wonach sich im Wahlrecht paradigmatisch der Status politischer Gleichheit ausdrückt, findet sich in der politischen Philosophie vielfach vertreten. Arendt bezeichnet das aktive und passive Wahlrecht als die einzig wahrhaft politischen Rechte, welche die Quintessenz der Staatsbürgerschaft ausdrücken (Arendt 1959: 51) und Jeremy Waldron stellt einen direkten Bezug zwischen dem Status der Menschenwürde und dem Innehaben des Wahlrechts her: »[V]ote is not a little thing. It too can be understood in a more momentous way, as the entitlement of each person, as part of his or her dignity as an (equal) peer of the realm, to be consulted in public affairs.« (Waldron 2012: 38)⁶³ Auf ähnliche Weise versteht Martha Nussbaum die Gewährleistung des Wahlrechts als Sicherung der menschlichen Würde (Nussbaum 2010: 91).⁶⁴ Der Engführung des Wahlrechts mit der Aufrechterhaltung der menschlichen Würde wohnt allerdings ein problematischer Zug inne, da damit das Wahlrecht in einem direkt *moralischen* Sinn gedeutet wird. Dies verfehlt den genuin *politischen* Zug, der darin besteht, in einem Gemeinwe-

62 Vgl. auch Habermas 1992: 162.

63 Vgl. zu einer Verteidigung des Wahlrechts für Menschen mit geistiger »Behinderung« als Ausdruck ihres gleichen normativen Status Barclay 2018: Kap. 7

64 Vgl. Schramme 2006: 234.

sen als Gleiche*r zu gelten und bei der Ausübung demokratischer Selbstbestimmung gleichermaßen eine Stimme zu haben.⁶⁵ Auf den Kontext eines partikularen politischen Gemeinwesens bezogen ist das Wahlrecht entscheidend, denn in ihm kommt der Status als gleichberechtigtes Mitglied zum Ausdruck – die Staatsangehörigkeit ohne Wahlrecht würde bedeuten, Bürger*in zweiter Klasse zu sein (Margalit 2012: 154).

Der Wahlrechtsausschluss kognitiv beeinträchtigter Menschen als Verletzung ihrer Statusgleichheit

Im Wahlrecht findet die politische Statusgleichheit aller Mitglieder eines Gemeinwesens einen *rechtsförmigen* Ausdruck. Vor diesem Hintergrund erweist sich die in vielen Ländern – so auch in Deutschland bis vor kurzem – gängige Praxis, allen Menschen, für die zur Besorgung aller ihrer Angelegenheiten ein/eine Betreuer*in nicht nur durch einstweilige Anordnung (also dauerhaft) bestellt ist,⁶⁶ worunter auch viele Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung fallen (vgl. Braun 2015: 319), pauschal das Wahlrecht abzusprechen, als hochgradig problematisch. Damit werden sie generalisierend zu Bürger*innen zweiter Klasse degradiert und ihre politische Statusgleichheit geleugnet.⁶⁷ Der generelle Wahlrechtsausschluss für Personen, für die eine gesetzliche Betreuung in allen Angelegenheiten bestellt ist, widerspricht auch den menschenrechtlichen Forderungen der *UN-Behindertenrechtskonvention* – dort ist explizit davon die Rede, dass das allgemeine Wahlrecht *allen* Menschen mit »Behinderung« zukommt (Artikel 29 CRPD); eine Einschränkung gemäß dem Grad der kognitiven Beeinträchtigung oder der Extension der gesetzlichen Betreuung wird nicht erwähnt (vgl. Lang et al. 2016: 140).⁶⁸ Ein gewichtiger Grund für diese bewusste Auslas-

65 Andreas Funke weist die Rechtfertigung des Wahlrechts auf Grundlage der Menschenwürdegarantie zurück, da diese zu unspezifisch sei, »als dass daraus spezifische Erklärungen für den Sinn der Demokratie gewonnen werden könnten.« (Funke 2007: 400)

66 § 15 Abs. 2 BWG. Diese Regelung gilt seit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Januar 2019 nicht mehr.

67 Neben Menschen unter gesetzlicher Betreuung in allen Angelegenheiten galt in Deutschland bis Januar 2019 nach dem Bundeswahlgesetz der Wahlrechtsausschluss außerdem für Personen, denen aufgrund von Straffälligkeit von richterlicher Seite ihr Wahlrecht aberkannt wurde beziehungsweise für straffällige Insassen psychiatrischer Anstalten (vgl. Palleit 2013: 311).

68 Vgl. Bielefeldt 2009b: 4.

sung ist sicherlich, dass die gesetzliche Betreuung in einigen oder allen rechtlich relevanten Angelegenheiten gerade nicht dahingehend verstanden werden sollte, die/den Betreute**n* ihrer/seiner Rechte zu berauben oder diese zu beschneiden, sondern die Möglichkeit der Ausübung dieser Rechte durch Assistenz sicherzustellen⁶⁹ – was etwa finanzielle Angelegenheiten, Gesundheitsfragen oder die Entscheidung über den Wohnort anbelangt. Es besteht nämlich keine direkte *inhaltliche* Verbindung zwischen voller gesetzlicher Betreuung und dem Wahlrecht (Braun 2015: 325).⁷⁰ Unter voller gesetzlicher Betreuung stehende Menschen sind zwar möglicherweise nicht in der Lage, sich um alle ihre rechtlichen Angelegenheiten zu kümmern, sie können aber trotzdem ein grundlegendes Verständnis von politischen Wahlen und Entscheidungsprozessen besitzen (Schulte 2012: 18).⁷¹

Doch auch jenseits der Tatsache, dass viele Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung durchaus verstehen können, worum es bei politischen Wahlen geht, setzt der automatische Wahlrechtsausschluss von Menschen mit geistiger »Behinderung«, die unter umfassender gesetzlicher Betreuung stehen, bereits eine spezifische Deutung des politischen Gehalts dieses Rechts voraus: Die aktive Ausübung des Wahlrechts wird als weitsichtige und vernünftige Entscheidung des Individuums interpretiert, welche die Einsicht in die Funktionsweise und den Charakter des Wahlprozesses zur Bedingung haben (vgl. Palleit 2013: 316). Dieses Verständnis des Wahlrechts ist jedoch nicht unumstritten – wie ich im Folgenden aufzeigen werde, ist die demokratische Wahl nicht allein als Ausübung politischer Autonomie zu verstehen, sondern erlaubt auch die materiale Artikulation politischer Interessen und ihre Integration in politische Entscheidungsprozesse.

69 Zentral ist der Fokus der Behindertenrechtskonvention auf unterstützende beziehungsweise assistierte Entscheidungsfindung für Menschen mit (kognitiver) »Behinderung«, um deren Autonomie in persönlicher, sozialer und politischer Hinsicht weitestgehend zu wahren. Stellvertretende Entscheidungen und gesetzliche Vertretung sollen dagegen so weit als möglich vermieden werden (vgl. Aichele und Degener 2013: 54).

70 So auch Palleit, der die juristische Einschätzung, dass erwachsene Frauen und Männer, die unter Vollbetreuung stehen, nicht fähig seien, ihr Wahlrecht auszuüben, für überholt hält (Palleit 2011: 13). Vgl. auch Welti 2018: Rn. 8: »[D]ie rechtliche Betreuung [verfolgt] insgesamt nicht das Ziel, Rechte einzuschränken, sondern die Ausübung von Rechten zu unterstützen.«

71 Kirsten Schmalenbach vertritt die Ansicht, dass die Behindertenrechtskonvention einen »stillen Wahlrechtsausschluss« implizit dann beinhalten muss, wenn Menschen die Fähigkeit zur Willensbildung und zu Entscheidungsprozessen nicht besitzen und deshalb in ihrem Wahlakt auch nicht assistierbar sind (Lang et al. 2016: 141). Vgl. zu weiterer Literatur, welche diese Position unterstützt: Lang et al. 2016: 199, Fn. 243.

Schließlich ist die bis vor kurzem in Deutschland geltende Regelung, Menschen unter gesetzlicher Betreuung in allen rechtlichen Angelegenheiten das Wahlrecht zu entziehen, nicht nur ungerecht in Hinblick auf ihren stigmatisierenden Effekt, da diese zu Bürger*innen zweiter Klasse degradiert werden (vgl. Palleit 2011: 13), sondern auch auf einer anwendungspraktischen Ebene. Die gesetzliche Regelung, wie sie bis vor kurzem in Deutschland in Kraft war, hat es betroffenen Personen ermöglicht, den Wahlrechtsausschluss zu umgehen, vorausgesetzt, dass sie rechtlich und notariell entsprechend beraten wurden.⁷² Entscheidend für die Frage, ob eine rechtliche Betreuung in allen Angelegenheiten oder für einzelne Lebensbereiche (sogenannte »Aufgabenkreise«) angeordnet wird – im Fall von kognitiv beeinträchtigten Jugendlichen nehmen oft Eltern oder sonstige Angehörige die Funktion der gesetzlichen Betreuung ein –, wobei im zweiten Fall das Wahlrecht erhalten bleibt, war in der richterlichen Praxis in Deutschland bislang nicht die *Schwere* der Behinderung, sondern der *Modus* der Antragstellung.⁷³ Dadurch wurden »behinderte« Menschen, für die juristisch entsprechend informierte Angehörige die gesetzliche Betreuung beantragten, rechtlich oftmals bessergestellt als solche, die in Einrichtungen leben und von einem/einer professionellen gesetzlich bestellten Betreuer*in juristisch vertreten werden.⁷⁴ Die Wahrung des Wahlrechts hat immer auch die Möglichkeit impliziert, dieses assistiert auszuüben, was im Fall von Briefwahl auch die stellvertretende Wahl ermöglichte (obwohl diese gemäß deutschem Recht nicht zulässig ist). Da die Grenze zwischen Wahlhilfe und Stellvertreter*innenwahl nicht eindeutig zu bestimmen ist (Lang et al. 2016:

72 Eine Rechtsanwältin berichtete mir, dass sie in einem Verein organisierte Eltern und Angehörige autistischer Kinder und Jugendlicher entsprechend berät: Sie empfahl ihnen, in Hinblick auf die gesetzliche Betreuung, die üblicherweise mit dem Vollzug des 18. Lebensjahrs des/der geistig »behinderten« Jugendlichen anstand, nicht pauschal eine Betreuung in allen gesetzlichen Angelegenheiten zu beantragen, sondern die einzelnen Bereiche der Betreuung (Gesundheitsfürsorge, Wohnort, finanzielle Angelegenheiten usw.) getrennt in der Betreuungsbestellung aufzuführen. Damit war die formale Möglichkeit verbunden, trotz einer Auflistung sämtlicher relevanter Lebensbereiche, die material betrachtet einer Betreuung in allen Angelegenheiten entspricht, das Wahlrecht nicht zu verlieren (vgl. Lang et al. 2016: 228).

73 Vgl. zum juristischen Verfahren der Betreuerbestellung: Lang et al. 2016: 207 ff.

74 Allerdings weist Lang darauf hin, dass auch aufgrund des Wahlrechtsverlusts Betreuungsrichter*innen bei der Bestellung eines/einer Betreuer*in für alle Angelegenheiten äußerst zurückhaltend verfahren würden (Lang et al. 2016: 222, vgl. auch Palleit 2011: 11).

30), eröffnet sich vor allem im Fall der assistierten Briefwahl eine rechtliche Grauzone.⁷⁵

Aus den angeführten Gründen ist der bisher geltende automatische Wahlrechtsentzug im Fall einer gesetzlichen Betreuung in allen Angelegenheiten nicht rechtfertigbar. Diese Regelung wurde im Januar 2019 durch das Bundesverfassungsgericht auch für verfassungswidrig erklärt – das Gericht bezog sich vor allem auf Art. 38 Abs. 1, Satz 1 des Grundgesetzes »Die Abgeordneten des Deutschen Bundestages werden in allgemeiner, unmittelbarer, freier, gleicher und geheimer Wahl gewählt« sowie auf Art. 3. Abs. 2, Satz 2 des GG: »Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.« Allerdings forderte das Bundesverfassungsgericht gleichzeitig eine Neuregelung des Bundeswahlgesetzes durch den Gesetzgeber und wies darauf hin, dass der Ausschluss vom aktiven Wahlrecht dann gerechtfertigt sein kann, wenn bei einer »bestimmten Personengruppe davon auszugehen ist, dass die Möglichkeit der Teilnahme am Kommunikationsprozess zwischen Volk und Staatsorganen nicht in hinreichendem Maße besteht.« (BVerfGE, 151, 1 [2019]) Das ist aber keineswegs immer dann der Fall, wenn eine gesetzliche Betreuung in allen Angelegenheiten angeordnet ist, weswegen der Bundestag in Folge des Urteils des Bundesverfassungsgerichts den Wahlrechtsausschluss aufgehoben hat.

Mit dem Verweis auf die »Teilnahme am Kommunikationsprozess zwischen Volk und Staatsorganen« legt das Bundesverfassungsgericht eine Deutung des demokratietheoretischen Gehalts des Wahlrechts vor, die das *deliberative* und *diskursive* Moment des Wahlakts betont. Indem in der Urteilsbegründung aber auch auf die Interpretation des Wahlrechts als »das vornehmste Recht des Bürgers im demokratischen Staat« verwiesen (BVerfG, 151, 1, 46 [2019]) und die Dimension dieses zentralen politischen Rechts als Expression des *Status als Gleiche*r* unterstrichen wird, verliert die Bestimmung des Verfassungsgerichts ihre Eindeutigkeit. Der formale und materiale Gehalt des Wahlrechts wird auch in Debatten innerhalb der politischen Theorie kontrovers gedeutet.

Gemäß zweier prominenter interpretatorischer Auslegungsrichtungen wird das Wahlrecht zum einen als Ausdruck politischer Selbstbestimmung von Bürger*innen verstanden (hier steht ein *deliberatives* Politikmodell im

75 Bei richterlich »lege artis« festgestellter Entscheidungsunfähigkeit kann es »unter dem Deckmantel der Assistenz nur noch zu einer verfassungsrechtlich unzulässigen stellvertretenden bzw. fremdbestimmten Entscheidung kommen« (Lang et al. 2016: 193).

Vordergrund), zum anderen wird das Wahlrecht auch im Sinn der Artikulation politischer Interessen gelesen (was eher auf ein *aggregatives* Politikmodell abzielt).⁷⁶ Ich werde beide Bestimmungen des Wahlrechts kurz diskutieren, um dann die These zu verteidigen, dass der *Status* als gleichberechtigtes Mitglied eines politischen Gemeinwesens durch den Wahlrechtsentzug verletzt wird, egal welche Deutung von dessen genauem Gehalt präferiert wird.

Das Wahlrecht als Ausdruck politischer Autonomie

Eine einflussreiche Deutung des Wahlrechts bestimmt dieses als subjektiv-öffentliches Recht, durch welches die Bürger*innen ihre politische Freiheit der demokratischen Selbstregierung ausüben (vgl. Badura 1987: 957, Funke 2007: 396). Die Allgemeinheit des Wahlrechts »sichert die vom Demokratieprinzip vorausgesetzte Egalität der Staatsbürger und realisiert [...] die Volkssouveränität.« (Lang et al. 2016: 179) Dieses Verständnis, wonach sich im Wahlrecht die politische Autonomie der Mitglieder eines Gemeinwesens ausdrückt, entspricht der vorherrschenden Auslegung der deutschen Staatsrechtslehre und spiegelt sich auch in der Deutung des Bundesverfassungsgerichts wider (BVerfGE 151, 1, 46 [2019]).⁷⁷

Problematisch an diesem rationalitätsorientierten Verständnis politischer Selbstbestimmung via Wahlen ist, dass damit eine Idealisierung des/der Bürger*in verbunden ist: Dieser/diese wird als aufgeklärt, reif und politisch kompetent vorgestellt (Palleit 2013: 316). In Bezug auf die Ausübung des Wahlrechts sind anspruchsvolle Bedingungen benannt, nämlich »the moral and rational aptitude to rank political alternatives according to some criterion and choose accordingly.« (Lopez-Guerra 2012: 131) Die aufgeklärte und demokratisch verantwortliche Ausübung des Wahlrechts, die sich auf die (deliberative) Auseinandersetzung mit politischen Programmen und

76 Heinrich Lang unterscheidet drei zentrale Funktionen demokratischer Wahl, nämlich erstens die *Legitimationsfunktion*, welche auf die Rechtfertigung demokratischer Herrschaft abzielt, zweitens die *Kreations- und Repräsentationsfunktion*, welche in der Schaffung eines Vertretungsorgans besteht und drittens die *Kommunikations- und Teilhabefunktion*, welche auf die Einspeisung der Meinungen und Interessen von Bürger*innen in den politischen Prozess abzielt (Lang et al. 2016: 182 ff.). Ich wähle eine etwas andere Bestimmung und unterscheide die *Status-, Autonomie und Interessendimension* des Wahlrechts, was sich nur teilweise mit Langs begrifflicher Unterscheidung deckt.

77 Die Bundesregierung erklärte in ihrer Denkschrift zur UN-BRK ihr Festhalten an § 13 Nr. 2 BWG damit, dass das Wahlrecht »nur Personen zustehen soll, die rechtlich in vollem Umfang selbstständig handlungs- und entscheidungsfähig sind.« (Palleit 2011: 12)

eine durch vernünftige Gründe geleitete Entscheidung auszeichnet, umreißt zwar eine wichtige Leitidee politischer Autonomie, kann aber kein Kriterium für das Zu- oder Absprechen dieses Rechts bilden. In der Realität ist das Recht zu wählen nämlich gerade an keine (nachzuweisenden) politischen Fähigkeiten gebunden. Vielmehr lässt es das allgemeine gleiche und geheime Wahlrecht auch zu, unklug oder uninformiert zu wählen:

»[T]he right to vote [...] does not preclude voters from voting spontaneously, irrationally, invalidly, or without political knowledge. [...] [V]oters are free to base their votes on non-rational or personal reasons, such as sympathy or antipathy for certain political figures or traditional voting inclinations or certain socio-economic groups.« (Braun 2015: 339)⁷⁸

Es ist zwar wünschenswert, dass die Mitglieder eines politischen Gemeinwesens aufgeklärt, rational und überlegt wählen; problematisch wird diese Vorstellung aber dann, wenn auf ihrer Grundlage manchen Bürger*innen das Wahlrecht entzogen werden soll. Im Sinn der Statussicherung als politisch Gleiche*r ist es entscheidend, dass die Wahl jedes/jeder Bürger*in gleichermaßen akzeptiert wird, unabhängig davon inwiefern sie klug oder nachvollziehbar ist (vgl. Palleit 2013: 316 f.).⁷⁹

Die Deutung des Wahlrechts als Expression politischer Autonomie kann nur dann sinnvoll sein, wenn diese Autonomie nicht im Sinn einer messbaren Fähigkeit gedeutet wird und zum Ausschluss derjenigen führt, denen die Fähigkeit der vernünftigen politischen Selbstbestimmung abgesprochen wird.⁸⁰ Das Wahlrecht ist zwar ein höchstpersönliches, dennoch ist Autonomie immer auch in einem relationalen Sinn zu deuten – deshalb ist auch die Möglichkeit zulässig, das Wahlrecht assistiert auszuüben (vgl. Aichele und Degener 2013: 54).

⁷⁸ Vgl. Palleit 2011: 13 f.

⁷⁹ Die Möglichkeit, unvernünftig zu wählen, ist auch rechtlich abgedeckt: »Das Grundgesetz spricht eine klare Sprache. Jede Stimmabgabe ist vom subjektiven Wahlrecht (Art. 38 Abs. 1 Satz 1 GG) umfasst. Die unvernünftige, unaufgeklärte Stimmabgabe kann nicht als Wahlrechtsverzicht oder auch nur als fehlerhafte Ausübung des Wahlrechts gedeutet werden.« (Funke 2007: 405) Vgl. Lang et al. 2016: 229.

⁸⁰ So aber Lang, welcher die Meinung vertritt, dass die Teilnahme an der Wahl bei Entscheidungsunfähigkeit ausgeschlossen sei, weil die Wahlentscheidung in solchen Fällen nicht als Akt demokratischer Selbstbestimmung angesehen werden könne (Lang et al. 2016: 199). Ähnlich argumentiert Felix Welti: »[D]er Ausschluss bestimmter behinderter Menschen vom Wahlrecht [ist] mit dem Schutz des demokratischen Prinzips zu begründen. Für die Demokratie ist aktuelle und nicht nur potenzielle Vernunft- und Diskursfähigkeit zu fordern.« (Welti 2005: 450) Welti 2018 ist in dieser Hinsicht sehr viel zurückhaltender.

Eine zweite Bestimmung der Bedeutung des Wahlrechts zielt stärker darauf ab, dass es bei politischen Wahlen primär um die Artikulation politischer Interessen und Präferenzen und deren Einspeisung in demokratische Entscheidungsprozesse geht.

Das Wahlrecht als Instrument politischer Interessenartikulation

Wird das Wahlrecht als Möglichkeit gedeutet, die eigenen politischen Belange und Interessen in die Gestaltung des Gemeinwesens einzubringen, ist der Anspruch an Bürger*innen bescheidener als gemäß dem Autonomieverständnis: Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen haben in den allermeisten Fällen politisch relevante Interessen, auch wenn ihnen nicht immer die Fähigkeit zur vernünftigen demokratischen Selbstbestimmung zugesprochen werden kann. Diese Interessen umfassen behinderungsspezifische Belange, in Bezug auf Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung beispielsweise Fragen nach einer angemessenen Wohnsituation (etwa in assistierten Wohngemeinschaften), die Möglichkeit einer adäquaten Arbeit oder die Zugänglichkeit von spezifischen Förder- und Unterstützungsmaßnahmen, wie im Fall der unterstützenden Kommunikation für Menschen mit Autismus-Spektrums-Diagnosen. Die politischen Anliegen und Belange von kognitiv eingeschränkten Menschen reichen aber über solche behinderungsspezifischen Belange hinaus und können alle Bereiche betreffen, die ihnen wichtig sind und in denen sie Interessen hegen, so beispielweise ökologische Fragen, biopolitische Themen oder Bereiche wie Kunst, Kultur und Sport.

Mit einer Deutung des Wahlrechts als Möglichkeit, die eigenen politisch relevanten Interessen gegenüber Parlamenten und Regierungen zu kommunizieren, ist ein *materiales* Verständnis demokratischer Repräsentation verbunden (Funke 2007: 399). Dieses interessenbasierte Verständnis weist gegenüber der autonomietheoretischen Deutung den Vorteil auf, dass damit eine niedrigere Schwelle der »Befähigung« gesetzt ist: Es muss nicht davon ausgegangen werden, dass Bürger*innen gänzlich vernünftig, autonom und politisch wohl bedacht handeln, vielmehr reicht es aus, dass sie politisch relevante Interessen haben. Diese müssen gemäß dem »all-

affected«-Prinzip Berücksichtigung finden.⁸¹ Das gilt insbesondere für Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen, deren politische Interessen und Standpunkte davon bedroht sind, unsichtbar und ungehört zu bleiben – im Fall eines diskursiv-deliberativen Modells von Politik, das kompetente Sprecher*innen voraussetzt, ist die Gefahr des Ausschlusses von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung besonders groß. Diese Deutung des Interessenmodells ist aber nicht unumstritten.⁸² Robert Goodin, der selbst eine Interessendeutung des Wahlrechts vertritt und das »all-affected-Prinzip« unterstützt (vgl. Goodin 2007: 50), formuliert das Problem, wie diejenigen berücksichtigt werden können, die – so seine Formulierung – »mental incompetents« sind:

»It is not as if those interests are less deserving of consideration. It is merely that their carriers cannot, for one reason or another, speak for themselves in pressing those interests politically. What is absurd is to suggest that they can – to suggest that we could read votes off the babbling of infants or of streams, either.« (Goodin 1996: 841)

Er hält dieses Problem für lösbar, indem die Interessen von kognitiv schwer beeinträchtigten Menschen mittels advokatorischer Stellvertreter*innen repräsentiert werden (ebd).⁸³

81 Damit will ich kein aggregatives Politikmodell verteidigen, das alle Interessen unabhängig von ihrer Überprüfung auf Übereinstimmung mit dem Gemeinwohl und ihrer reziproken Rechtfertigbarkeit für politisch relevant und berücksichtigungswürdig hält.

82 Linda Barclay geht davon aus, dass auch das Interessenverständnis politischer Wahl (kognitive) Kompetenzen betont und deshalb auf einen Wahlrechtsausschluss derjenigen abzielen könnte, welche darüber nicht verfügen (Barclay 2018: 117).

83 Damit wiederholen sich aber die epistemischen und paternalistischen Probleme eines advokatorischen Modells reiner Stellvertretung.

Die Inklusivität⁸⁴ bildet einen Vorteil des Interessenmodells, da in jedem Fall auch kognitiv schwer beeinträchtigte Menschen, deren Fähigkeit zu politischer Autonomie zumindest in Zweifel gezogen werden kann, über relevante politische Interessen verfügen. Die Probleme des Interessenmodells kommen dort zum Vorschein, wo die praxisrelevante Frage thematisch wird, *wie* Interessen und Belange in politische Deliberations- und Entscheidungsprozesse Eingang finden können. Dabei wiederholt sich ein exkludierendes Moment der Autonomie-Deutung des Wahlrechts: Um die eigenen politischen Anliegen einbringen zu können, bedarf es wiederum bestimmter rationaler und kommunikativer Kompetenzen, die einige Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung tendenziell nicht erfüllen. Um diese exklusionistischen Züge des Interessenmodells zu adressieren, muss das Verständnis politischer Partizipation um die Dimension einer relational verstandenen *gemeinsamen* Deliberation von »behinderten« und nicht-»behinderten« Menschen erweitert werden, um die Anliegen kognitiv beeinträchtigter Menschen zu rekonstruieren, zu artikulieren und politisch fruchtbar werden zu lassen.

Eine reine Interessendeutung des Wahlrechts reicht deswegen nicht zur Begründung des allgemeinen Wahlrechts aus, weil sie ein reduziertes Politikverständnis zugrunde legt. Im Gegensatz zur deliberativen Interpretation des Politischen, die politische Begründungs- und Willensbildungsprozesse als durch diskursive und intersubjektive Verfahren konstituiert versteht, ist mit der Deutung politischer Wahl als Ausdruck und Kommunikation von Interessen noch keine Aussage darüber getroffen, wie aggregierte Interessen und Belange demokratisch abgewogen werden können, wie sie verhandelbar sind und angemessen repräsentiert werden können. Damit tatsächlich

84 Die Probleme des Interessenmodells betreffen nicht so sehr die zu geringe Inklusivität, sondern vielmehr eine zu große Inklusivität, etwa was Kinder oder Tiere betrifft, denen auch politische relevante Interessen zugeschrieben werden können. Wasserman und McMahan ziehen den Fall von Kindern und Tieren als Argument dafür heran, dass moralisch relevante Interessen noch keinen hinreichenden Grund dafür darstellen, den Träger*innen dieser Interessen auch die Möglichkeit der politischen Partizipation etwa mittels des Wahlrechts einzuräumen (Wasserman und McMahan 2012: 326). Ich kann an dieser Stelle nicht weiter auf die Frage der politischen Repräsentation von Tieren eingehen. Und auch wenn es stimmt, dass Kinder politische relevante Interessen haben, ist ihr genereller Ausschluss aus dem Wahlrecht aufgrund einer Altersgrenze nicht in gleicher Weise *diskriminierend* wie im Fall von geistig »behinderten« Menschen, deren *Status* als Bürger*innen durch eine Ungleichbehandlung (komparativ gegenüber der Gruppe aller anderen erwachsenen Staatsbürger*innen) in marginalisierender Weise gefährdet ist (vgl. auch Mráz 2020: 15).

die Interessen aller von politischen Prozessen Betroffenen auch in diese Prozesse Eingang finden können, kann der Ausgangspunkt nicht beim isolierten Individuum und dessen Wahlentscheidung liegen, sondern bedarf intersubjektiver Verhandlungs- und Deliberationsprozesse, in denen sich ein politischer Wille im Austausch formiert und kommunizierbar gemacht wird.

Die Statusdimension des Wahlrechts

Es liegt auf den ersten Blick nahe, eine interessenbasierte Deutung gegenüber dem Autonomie-Modell stark zu machen, da Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen in jedem Fall politisch relevante Interessen haben, auch wenn sie einem anspruchsvollen Verständnis rationaler Autonomie nicht genügen. Es ist jedoch nicht angezeigt, hier von einer strengen Dichotomie auszugehen und eine theoretische Festlegung der Bedeutung demokratischen Wählens als Ausdruck von *entweder* politischer Autonomie *oder* der Aggregation von Interessen vorzunehmen. Entscheidend ist vielmehr die *normative Grundlegung* des Wahlrechts im Status der/des Einzelnen als gleichberechtigte Autorität und als gleiches Subjekt von Rechten.⁸⁵ Umgekehrt bedeutet dies: Egal, ob der Gehalt des Wahlrechts stärker interessen- oder stärker autonomieorientiert gedeutet wird – ein genereller Wahlrechtsentzug stellt eine gravierende Unterminierung von politischer Statusgleichheit dar. Denn für den politischen Status als gleichberechtigte Autorität innerhalb eines Gemeinwesens, als Bürger*in erster Klasse sind beide Dimensionen des Wahlrechts zentral: sowohl die Mitwirkung an der Aushandlung politischer Fragen, die jedoch nie auf das einzelne Individuum beschränkt werden kann, sondern immer ein gemeinsames, intersubjektives Geschehen darstellt, als auch die Möglichkeit, den eigenen Standpunkt und die eigenen Interessen in politische Deliberationsprozesse einzubringen. Gerade für Menschen mit schweren kognitiven Einschränkungen ist das Statusargument zentral. Die nicht zu unterschätzende Relevanz des Statusarguments für die Universalität des Wahlrechts umreißt Linda Barclay:⁸⁶

85 Vgl. Judith Shklar, die das Wahlrecht im Zusammenhang des »standing« als gleichberechtigte/r Bürger*in analysiert (Shklar 2001).

86 Das bedeutet umgekehrt aber nicht, dass allein die Zuerkennung des Wahlrechts ausreicht, um Diskriminierungen gegenüber und Ausschlüsse von Menschen mit »Behinderung« zu unterbinden. Vielmehr ist das Wahlrecht *ein* fundamentales politisches Recht, dessen Zukommen eine notwendige (aber noch nicht hinreichende) Bedingung für die Statusgleichheit von Menschen mit geistiger »Behinderung« bildet.

»I shall justify extending voting rights to all people with cognitive disabilities by arguing that any benefits of denying some people the right to vote are outweighed by the disadvantages of identifying and excluding some individuals. Laws that so offend by publicly denying the equal status of people with cognitive disabilities can be compellingly challenged without making a host of indefensible claims.« (Barclay 2018: 115 f.)

Allerdings ist hier eine Differenzierung von entscheidender Bedeutung, nämlich diejenige zwischen dem *Innehaben* des Wahlrechts und der *Ausübung* dieses Rechts. Es ist nämlich nicht dasselbe, ein Recht begründeterweise *zu haben* und ein Recht auch *faktisch auszuüben*. Der Status als Rechtssubjekt bezieht sich auf erstes – nämlich darauf, als gleichberechtigte Autorität über die gleichen Rechte wie alle anderen Bürger*innen zu verfügen.

Die bisherige Argumentation zielte primär darauf ab, den *Ausschluss* von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen aus dem Wahlrecht als diskriminierend und ungerechtfertigt zu erweisen und hat damit die erste der genannten Dimensionen adressiert, nämlich das *Recht auf Innehaben des Wahlrechts*. Eine Verteidigung der *Universalität* des Wahlrechts für alle volljährigen Staatsbürger*innen – also auch solche mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen – ist dadurch begründet, dass es sich beim Wahlrecht um ein grundlegendes politisches Recht handelt, durch das eine wesentliche Dimension des *Status* als gleichberechtigtes Mitglied eines Gemeinwesens zum Ausdruck kommt. Das Wahlrecht kann sowohl die Möglichkeit zur Ausübung politischer Autonomie als auch die (gemeinsame) Artikulation und Kommunikation von Interessen beinhalten. Zum *Innehaben* dieses Rechts gehören auch bereits, wie in der UN-Behindertenrechtskonvention eindringlich insistiert wird, geeignete Assistenz- und Unterstützungsmaßnahmen (vgl. Palleit 2011: 8 ff.).

Dieses Statusargument ist mit einem kritischen Moment in Bezug auf problematische Abwertungspraktiken und die politische Ausgrenzung von Menschen mit geistiger »Behinderung« verbunden, indem zumindest in *einer* entscheidenden Hinsicht bestehende Formen der Ungleichheit aufgebrochen werden. Es wird ein Moment politischer Inklusivität verwirklicht, das eine transgressive und transformative Dimension des »noch nicht« impliziert: Die ansatzweise politische Einbeziehung einer Gruppe von Menschen, die vormalig faktisch rechtlos war, markiert eine Differenz zu Praktiken der Grenzziehung und umreißt ein emanzipatorisches Ziel. Wie im Fall der Kämpfe um das Frauenwahlrecht zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist *ein* Schritt zum Abbau bestehender sozialer und politischer Ungleichheiten voll-

zogen und sind Konturen dessen umrissen, was noch der künftigen Verwirklichung harrt.

Doch wo kommt die assistierte Wahl an ihre Grenzen und wird zur stellvertretenden oder advokatorischen Wahl? Hier wird die Differenzierung zwischen dem *Innehaben* und der Möglichkeit zur *Ausübung* des Wahlrechts wieder relevant – denn das Innehaben des Wahlrechts beinhaltet noch nicht die Gewährleistung zur faktischen Umsetzung *in jedem Fall*, etwa wenn diese nur stellvertretend auf Grundlage des rekonstruierten Interesses des/der Rechtsinhaber*in möglich wäre. Die Meinung, dass auch eine stellvertretende Ausübung des Wahlrechts möglich sein müsse, wird in der Forschung eher selten vertreten – da damit die Höchstpersönlichkeit der Wahl verletzt wird (vgl. GG Art. 38, Abs. 1, Satz 1) und die Gefahr der Manipulation und ungerechtfertigten Einflussnahme sehr hoch ist (vgl. Schriner, Ochs, and Shields 2010: 92).⁸⁷ Dagegen spricht sich Martha Nussbaum dafür aus, eine stellvertretende Wahl im Fall von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen zu ermöglichen – im Vordergrund steht für sie das *Statusargument*, also die Wahrung von deren Status als Gleiche:

»I would argue that it requires that the [severely cognitively disabled] person's guardian be empowered to exercise the function on that person's behalf and in her interests, just as guardians currently represent people with cognitive disabilities in areas such as property rights and contract.« (Nussbaum 2010: 91)

Die Gefahr der Manipulation ist für Nussbaum kein ausschlaggebendes Kontraargument, da Wahlentscheidungen immer dem Risiko unzulässiger Einflussnahme ausgesetzt sind (vgl. Nussbaum 2010: 91). In der Abwägung des Manipulationsrisikos mit demjenigen, dass eine Gruppe von Menschen ihre politische Stimme gänzlich verlieren könnte, plädiert Nussbaum für die Ermöglichung von »proxy voting«, das für sie mit einer advokatorischen Ausübung des Wahlrechts im rekonstruierten Interesse der vertretenen Person einhergeht.⁸⁸ Sie verteidigt die Ermöglichung der tatsächlichen *Ausübung* des Wahlrechts durch einen/eine Stellvertreter*in im Sinn der Aufrechterhaltung des Status von Menschen mit schwerer kognitiver Beeinträchtigung:

87 Zu ähnlichen Bedenken vgl. Barclay 2018: 123, Lang et al. 2016: 247, Wasserman und McMahan 2012: 327.

88 Donaldson/Kymlicka weisen die Möglichkeit zurück, die rekonstruierten Interessen Anderer angemessen repräsentieren zu können (Donaldson und Kymlicka 2016: 177).

»What is the alternative? That, as at present, a large group of citizens are simply disqualified from the most essential functions of citizenship. They do not count. Their interests are not weighed in the balance. That, to me, means that they are not regarded as fully equal citizens with a dignity commensurate with that of others.« (Ebd. 91)

Doch der (politische) Status von kognitiv beeinträchtigten Menschen kann auch durch andere Möglichkeiten aufrecht erhalten werden. Ihre Statusgleichheit ist erst dann in Gefahr, wenn ihnen das Wahlrecht aufgrund ihrer »Behinderung« *entzogen* wird (wie es bis vor kurzem in Deutschland im Fall der gesetzlichen Vollbetreuung geschah), nicht jedoch unbedingt dann, wenn die Möglichkeit der Wahl durch eine stellvertretende Person nicht gegeben ist.

Verschiedentlich wurde der Vorschlag gemacht, statt einer pauschalen Aberkennung des Wahlrechts unter bestimmten rechtlichen Bedingungen (etwa der umfassenden gesetzlichen Betreuung) jeweils im Einzelfall zu prüfen, ob die »Wahlfähigkeit« der einzelnen Person gegeben ist, um dem diskriminierenden Effekt eines gruppenbezogenen Ausschlusses zu entgehen. Doch ein solches »capacity testing« verstößt gegen den gleichen Status und ist diskriminierend. Daraus kann aber gerade *nicht* die Schlussfolgerung gezogen werden »proxy voting« zu legalisieren. Vielmehr sollten die Möglichkeiten, das Wahlrecht assistiert auszuüben und in der politischen Willensbildung auf Kommunikationsformen einer »joint deliberation« zurückgreifen zu können, ausgeschöpft und erweitert werden.

Gegen die Zulässigkeit einer Wahlfähigkeitsprüfung

Der Vorschlag, kognitiv eingeschränkte Menschen auf ihre rationale »Befähigung« zur Ausübung des Wahlrechts hin zu prüfen, um einen generellen Wahlrechtsausschluss zu vermeiden, wird immer wieder in der Literatur aufgegriffen; außerdem gibt es auch praktische Erprobungsversuche, wie beispielsweise im US-Staat Maine. Der Impetus dieses »capacity testing« zielt darauf ab, eine einzelfallorientierte und nicht-diskriminierende Entscheidung über die Zu- beziehungsweise Aberkennung des Wahlrechts zu fällen, die gerade nicht auf einer pauschalisierenden Zuordnung zu einer Gruppe beruht, etwa all derer, die unter Vollbetreuung stehen. In einem Gutachten für das Bundessozialministerium aus dem Jahr 2016 wird vorgeschlagen, es einer richterlichen Einzelfallentscheidung anheimzustellen, ob eine unter Vollbetreuung stehende Person als fähig dazu erachtet wird, ihr Wahlrecht auszuüben (Lang et al. 2016: 163, 200). Auch Welti, der die

automatische Koppelung des Wahlrechtsausschlusses an die Anordnung einer Vollbetreuung für ungerechtfertigt hält, äußert sich hinsichtlich einer individuellen Prüfung befürwortend: »Es wäre [...] stets im Einzelfall gesondert zu prüfen, ob das Wahlrecht, ggf. unterstützt durch den Betreuer, ausgeübt werden kann.« (Welti 2018: Rn. 8)

In der Praxis wurde eine individuelle Überprüfung der Fähigkeit zur Ausübung des Wahlrechts im US-Bundesstaats Maine durchgeführt, jedoch nicht in Form einer richterlichen Einzelfallentscheidung, sondern mittels eines Tests – des sogenannten »Competence Assessment Tool for Voting« (CAT-V), dessen Prüfkriterien 2001 durch das Bundesbezirksgericht (federal district court) festgelegt wurden (vgl. Barclay 2018: 121 f.). Unter Betreuung stehenden Personen wird eine Reihe von Fragen gestellt, mittels derer ermittelt werden soll, ob sie die Bedeutung des Wählens verstehen (einem/einer Repräsentant*in die Stimme zu geben) und den Ablauf einer Wahl in groben Umrissen nachvollziehen können (etwa, dass die Person mit den meisten Stimmen gewinnt) (vgl. ebd. 121).

Doch die Gründe, welche gegen den generellen Wahlrechtsausschluss von kognitiv beeinträchtigten Menschen, die unter Betreuung in allen Angelegenheiten stehen, sprechen, gelten auch für die Einzelfallprüfung des »capacity testing«. Der gleiche politische Status von »behinderten« Menschen steht mit der Unterwerfung unter ein Testregime oder eine richterliche Überprüfungsmaßnahme nicht weniger infrage als durch eine pauschalisierende Aberkennung des Wahlrechts – ganz abgesehen davon, dass beide Verfahren in der Praxis willküranfällig sind.⁸⁹ Mit der individuellen Überprüfung der Einsicht in den Gehalt des Wahlrechts und der kognitiven Befähigung, dieses auszuüben, wird de facto ein *partielles Wahlrecht* für Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung etabliert, das für den Status als Gleiche*r detrimental und in keiner Weise förderlich ist:

»What a profoundly damaging public statement to make of someone who is singled out for testing that hardly anyone else is subject to! [...] While most people with cognitive disabilities will pass any non-discriminatory test for voting capacity, they will still understand that they have been singled out for testing that most others are not subject to [...]. Capacity testing represents a clear threat to their standing as equals.« (Ebd. 122)

89 Für den Fall einer Betreuungsbestellung in allen Angelegenheiten ist das willkürliche Moment vor allem dadurch gegeben, dass die Entscheidung in vielen Fällen davon abhängt, welche Form der Betreuung beantragt wird (etwa durch die Eltern oder andere Angehörige).

Erst unter Beweis stellen zu müssen, dass man eines subjektiven Rechts »würdig« ist, das anderen erwachsenen Bürger*innen automatisch und selbstverständlich zukommt, ist in hohem Maß stigmatisierend, auch wenn die Testprozedur bestanden wird. Niemand sonst muss zur Erlangung des Wahlrechts (meist mit dem 18. Lebensjahr) eine Art »politischen Führerschein« erwerben und seine grundlegende Kenntnis des Wahlsystems und der Bedeutung des Wählens unter Beweis stellen – vielmehr steht jedem/jeder wahlberechtigten Bürger*in die Möglichkeit zur Verfügung, uneinsichtig, ungültig oder irrational zu wählen. Die Fähigkeit zur Ausübung eines Rechts beweisen zu müssen, das allen anderen erwachsenen Bürger*innen als Grundrecht unbedingt zukommt, ist vor diesem Hintergrund diskriminierend.⁹⁰ Durch die Fähigkeits-Überprüfung verwandelt sich ein politisches Grundrecht in ein Privileg, dessen Erlangung durch eine definierte Gruppe an Bürger*innen erst erwirkt werden muss (vgl. Braun 2015: 340). Der diskriminierende Charakter eines »capacity testing« lässt nicht nur die Möglichkeit eines Testverfahrens wie in Maine, sondern auch die richterliche oder ärztliche Einzelfallprüfung als unzulässig erscheinen. Eine objektive Beurteilungsperspektive kann es hier kaum geben. Sollten wir Ärzt*innen und Richter*innen die Autorität zugestehen, darüber zu entscheiden, wer als vollwertiges Mitglied eines politischen Gemeinwesens zählt und wer nicht? Mit der Zuerkennung einer solchen epistemischen Macht ist der Status von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen als Gleichen bereits infrage gestellt. Thomas Hammarberg, ehemaliger Menschenrechtskommissar des Europarats, erteilt der Möglichkeit einer individuellen Zu- beziehungsweise Aberkennung des Wahlrechts vor dem Hintergrund der UN-Behindertenrechtskonvention deshalb ein abschlägiges Urteil: »[The Convention] leaves no room for procedures in which judges or medical practitioners would assess the voting competence of a person and then give a green light – or not. As we do not test that capability for someone without disabilities, this would amount to blatant discrimination.« (Hammarberg 2011)⁹¹

90 Einschlägig für die Unzulässigkeit einer Ungleichbehandlung von »behinderten« und nicht-»behinderten« Menschen in Bezug auf die Prüfung der Wahlfähigkeit ist Art. 2 der UN-BRK, in welchem »jede Unterscheidung, Ausschließung oder Beschränkung aufgrund von Behinderung, die zum Ziel oder zur Folge hat, dass das auf die Gleichberechtigung mit anderen gegründete Anerkennen, Genießen oder Ausüben aller Menschenrechte und Grundfreiheiten [...] beeinträchtigt oder vereitelt wird«, zurückgewiesen wird.

91 Vgl. Palleit 2011: 13.

Der ursprüngliche nicht-diskriminatorische Impetus der Einführung von Fähigkeitsprüfungen in Bezug auf das Wahlrecht erweist sich als fehlgeleitet, da gerade durch das individuelle Testverfahren eine Aussonderung und Ungleichbehandlung erfolgt. Aus diesem Grund sind sowohl standardisierte Eignungsprozeduren wie in Maine als auch individuelle richterliche Überprüfungen zurückzuweisen. Welche Konsequenzen hat die Argumentation für ein inklusives Wahlrecht in Hinblick auf die assistierte beziehungsweise advokatorische *Ausübung* des Wahlrechts?

Eine Legalisierung von stellvertretender Wahl?

Die Überlegungen zu den Möglichkeiten advokatorischen Handelns haben gezeigt, dass dieses nicht ausschließlich als repräsentative Stellvertretung zu verstehen ist, sondern immer einen gemeinsamen und relationalen Prozess bezeichnet. Welche Schlussfolgerungen zeitigt das für die Zulässigkeit einer stellvertretenden Ausübung des Wahlrechts? Die These, die ich hinsichtlich einer advokatorischen Ausübung des Wahlrechts vertrete, ist zweigeteilt. Der erste Teil der These ist *normativer* Natur, der zweite Teil bezieht sich auf praktische und *strategische* Überlegungen: Zum einen sollten die Bedingungen dafür geschaffen werden, dass Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung ihr Wahlrecht ausüben und dabei Assistenz in Anspruch nehmen können. Zum anderen erscheint es aber nicht angezeigt, die Möglichkeit einer *stellvertretenden* Wahlausübung rechtlich festzuschreiben, da damit missbräuchlichen und paternalistischen Verwendungsweisen ein Weg geebnet würde. Denn durch die bevormundende Überstülpung der Interessen der Stellvertreter*in wäre die Statusgleichheit von »behinderten« Menschen unterminiert.

1. Zur *assistierten* Ausübung des Wahlrechts. Im Zentrum einer inklusiven Deutung des Wahlrechts steht ein Statusargument. Dieses besagt, dass die Statusgleichheit in politischer Hinsicht impliziert, dass allen (volljährigen) Mitgliedern eines Gemeinwesens auch die Möglichkeit zukommen muss, mitzuentcheiden und über eine politische Stimme zu verfügen. Das Wahlrecht ist die rechtlich verbürgte Expression dieser politischen *Statusgleichheit*. Mit der Deutung des Wahlrechts als Ausdruck einer politischen Statusgleichheit ist keine Festlegung bezüglich der genauen Bedeutung politischer Wahlen und der Ausübung des Wahlrechts verbunden: Ich habe argumentiert, dass damit sowohl das Element politischer Mitbestimmung als auch die Einspeisung der eigenen politisch relevanten Interessen im-

pliziert sein kann. Anders formuliert: Ein genereller Wahlrechtsausschluss unterminiert in jedem Fall die Position als gleichgestellte politische Autorität, unabhängig davon, ob man das Wahlrecht als aktive Beteiligung an der Ausgestaltung der politischen Ordnung oder als Artikulation der eigenen Interessen in Prozessen politischer Entscheidungsfindung interpretiert.

Da die Vorstellung des gänzlich autonomen, vernünftigen und unabhängigen Subjekts eine Fiktion darstellt und die Zuerkennung des Wahlrechts nicht an den Aufweis bestimmter rationaler und kognitiver Fähigkeiten von Menschen geknüpft werden kann, darf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen nicht pauschal das Wahlrecht aberkannt werden. Vielmehr muss sichergestellt werden, dass ihnen Assistenz und geeignete technische Hilfsmittel zur Ausübung ihres Wahlrechts zur Verfügung stehen. Assistenz bei der Ausübung des Wahlrechts lässt sich breit verstehen: Genau so wie viele Menschen erst durch Diskussion und Austausch zu einer Wahlentscheidung kommen und dabei durch Gründe, die andere äußern, beeinflusst werden, findet auch die politische Wahl eines Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung immer in einem sozialen und intersubjektiven Kontext statt. Da Menschen mit geistigen »Behinderungen« besonders vulnerabel und anfällig für missbräuchliche und paternalistische Übergriffe sind, ist darauf zu beharren, dass ihnen lediglich bei der Ausübung ihres Wahlrechts *assistiert* wird und keine *stellvertretende* Wahl stattfindet. Die Grenze zwischen Assistenz und Stellvertretung genau zu benennen, ist konzeptuell äußerst schwierig und kann wohl nicht völlig trennscharf erfolgen. Sie kann jedenfalls nicht darin bestehen, wer das Kreuz auf dem Wahlzettel macht – man denke als Gegenbeispiele an eine gelähmte Person, die ihren/ihre Assistent*in zum Ausfüllen des Wahlzettels beauftragt oder an eine demente Person, die auf Anweisung ihres Kindes wählt. Ich schlage zur Differenzierung folgende Verhältnisbestimmung vor: *Assistiert* ist die Ausübung des Wahlrechts dann, wenn in der Wahlentscheidung der Wille und die politischen Interessen der betroffenen Person Ausdruck finden und sie selbst dieser Entscheidung – durch welche Kommunikationsformen auch immer – Ausdruck verleiht. Eine *stellvertretende* Ausübung des Wahlrechts findet dagegen dann statt, wenn die betroffene Person mit geistiger »Behinderung« selbst nicht unmittelbar an der Wahl beteiligt ist, sondern ihr/ihre Stellvertreter*in die Entscheidung zwar auf Grundlage ihrer Interessen oder Anliegen (bestmöglich) rekonstruiert, letztlich diese Entscheidung aber *anstelle* der vertretenen Person fällt. Damit mag zwar möglicherweise der politischen Artikulation der Interessen der »behin-

dernten« Person Rechnung getragen sein, ihre autonome Mitbestimmung findet aber – etwa aufgrund kommunikativer Barrieren – in diesem Fall nicht statt. Die Grenzziehung zwischen assistierter und stellvertretender Wahl legt der assistierenden Person eine besondere Verantwortung auf – diese muss beurteilen können, inwiefern ihr der Wille der assistierten Person tatsächlich kommuniziert wurde oder ob sie selbst nicht vielmehr stellvertretend deren Willen rekonstruiert. Während ersteres in jedem Fall ermöglicht und rechtlich zulässig sein sollte, da der Status der kognitiv beeinträchtigten Person in politischer Hinsicht aufgewertet wird, ist die stellvertretende Wahl abzulehnen.

2. Gegen eine formale Legalisierung einer *stellvertretenden* Ausübung des Wahlrechts. Während die assistierte Ausübung des Wahlrechts zu befürworten ist, sollte eine stellvertretende Ausübung des Wahlrechts rechtlich nicht verankert werden. Damit ist nicht gesagt, dass Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung, die auch zu einer assistierten Ausübung des Wahlrechts nicht in der Lage sind, keine politisch relevanten Interessen hätten. Manchmal sind schlicht die Kommunikationsmöglichkeiten nicht gegeben. Gegen eine stellvertretende Ausübung des Wahlrechts sprechen aber gewichtige Gründe, die dessen Legalisierung höchst problematisch machen würden. Zum einen ist damit die Gefahr einer paternalistischen und missbräuchlichen Ausübung gegeben. Darüber hinaus wäre aber auch die Statusgleichheit von Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung nicht gesichert, sondern vielmehr unterminiert,⁹² wenn andere in ihrem Namen entscheiden und Autonomie nicht relational und assistiert ausgeübt, sondern gänzlich durch das Handeln von Stellvertreter*innen ersetzt wird.

Dass die stellvertretende Ausübung des Wahlrechts nicht legalisiert werden sollte, heißt nicht, dass Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung, die ihr Wahlrecht auch mit Assistenz nicht ausüben können, dieses aberkannt wird. Sie müssen weiterhin über dieses Recht verfügen, damit ihre politische Gleichheit nicht unterminiert wird. Die Perspektive und Interessen derjenigen Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung, die ihr Wahlrecht auch nicht mit bestmöglicher Hilfe von Assistenz und gemeinsamer Deliberation ausüben können, müssen aber trotzdem im politischen Prozess und in der Konstitution der politischen Ordnung berücksichtigt werden. Neben Formen von erweiterter politischer Deliberation, welche ein breiteres Verständnis von Partizipation ermöglichen, sind auch noch andere

⁹² Vgl. Barclay 2018: 195.

Möglichkeiten denkbar, etwa in Form einer Ombudsperson im Parlament. Diese gilt es zukünftig hinsichtlich ihrer Tragfähigkeit auszuloten.

8. Kapitel: Gegen Ableismus – Theoretische Perspektiven und gesellschaftspolitische Herausforderungen

AbleismusTötet
(Twitter-Kampagne)

Kritik des Ableismus

AbleismusTötet ist der Name einer Twitter-Kampagne und eines Rechercheprojekts, das Gewalt an Menschen mit »Behinderung« sichtbar macht. Anlass für dieses Projekt, das unter anderem der Aktivist Raul Krauthausen mitbegründet hat, war die Ermordung von vier Menschen mit »Behinderung« in einer Wohn- und Pflegeeinrichtung in Potsdam im Jahr 2021. Die Aktion macht auf die konkreten gewaltsamen und manchmal tödlichen Folgen aufmerksam, die Ableismus entfaltet.

Ableismus als Diskriminierung und Unterdrückung von Menschen entlang ihrer körperlichen und kognitiven Befähigungen operiert nicht ausschließlich in Form intentionaler »Behindertenfeindlichkeit«, sondern ist insbesondere in einer strukturellen Variante wirkmächtig – im Fall der Morde in Potsdam war er beispielsweise von der Vorstellung angeleitet, das Leben der Mordopfer sei nicht lebenswert. Struktureller Ableismus ist in der Mitte unserer Gesellschaft verankert und äußert sich in einem Normalitätsdiskurs, der Menschen, die dieser vermeintlichen Normalität nicht entsprechen, abwertet und ausgrenzt. Er geht einher mit machtförmigen Implikationen, die sich in ökonomischer Ausbeutung, institutionellen Exklusionen, gesellschaftlicher Ausgrenzung und »eugenischen« Praktiken manifestieren. Analog zu einer Abwehr und Externalisierung von strukturellen Formen des Rassismus, Sexismus, Antisemitismus oder Klassismus lässt sich auch in Bezug auf Ableismus oft ein defensiver Gestus diagnostizieren. Zurückgewiesen wird eine persönliche Feindseligkeit gegenüber Menschen mit »Behinderung«, oft verbunden mit einem anekdotischen Anführen gelungener persönlicher Begegnungen oder Bekanntschaften. Dieser defensive Gestus funktioniert wie andere Reflexe gegen strukturelle

Diskriminierungsformen auch über Appelle an ein gemeinsames Menschsein. Obwohl diese Anrufungen eines »Wir sind doch alle nur Menschen« wohlmeinenden Intentionen geschuldet sind, verkennen und verdrängen sie Machtasymmetrien und Beherrschungshistorien. Solange rassistische, antisemitische, sexistische oder eben auch ableistische Strukturen, Narrative und Ordnungen unsere Gesellschaft durchwirken, solange besteht ein Unterschied, wer als mehr oder weniger menschlich gedeutet wird. Die Verleugnung oder Einebnung dieser aktuell existierenden Statushierarchien ist gefährlich, weil eine noch nicht eingelöste egalitäre Vision und eine geteilte menschliche Würde als bereits verwirklicht angesehen werden. Wie aber können wir eine emanzipatorische Gleichheitsforderung verfolgen, die Unterdrückungssystemen widersteht, ohne deren bestehende Wirkmacht in unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit zu verleugnen?

Hierfür muss zunächst die Abwehr struktureller Abwertungsformen unter Rekurs auf den geteilten Status des »Menschseins« analytisch genauer in den Blick kommen. Rosi Braidotti argumentiert, dass die Kategorie »Mensch« immer auch als Ausschlusskategorie operationalisiert werde und Menschsein differenziell zu- und aberkenne: »The human is a normative convention, which does not make it inherently negative, just highly regulatory and hence instrumental to practices of exclusion and discrimination.« (Braidotti 2013: 26) Diese exklusionistische, herabwertende und normalisierende Verwendungsweise eines normativen Begriffs des Menschen und Menschseins sollte kritisiert werden. Allerdings ist Menschsein und der gleiche Status der Menschenwürde begrifflich nicht notwendigerweise eine Ausschlusskategorie, wie ich in diesem Buch argumentiert habe. Deshalb ist auch Braidottis Vorschlag eines Anti-Humanismus oder Post-Humanismus nicht die einzige Antwortmöglichkeit auf die im Humanismus selbst wurzelnde Gefahr der Erosion und des dialektischen Umschlagens in Ausschlüsse. Eine egalitäre Idee des Menschseins ist nicht per se aporetisch, sondern sie wurde nur nie radikal genug gedacht, geschweige denn praktiziert.

Der Rekurs auf ein geteiltes und gleiches Menschsein kann ein widerständiges und emanzipatorisches Potenzial entfalten, wie Seyla Benhabibs Idee des reflexiven Universalismus, Omri Boehms Vorschlag des radikalen Universalismus (Boehm 2022) und Serene Khaders Konzept des nicht-idealen Universalismus (Khader 2019: 7) aufzeigen. Ein solcher kritischer und reflexiver Universalismus muss sich stets der Gefahr von Privilegierungen, Ausschlüssen und Abwertungen bewusst sein, die ihm eingeschrieben sind

und ihn beständig bedrohen und untergraben. Er ist jedoch nicht automatisch dadurch desavouiert, dass geschichtlich immer wieder partikuläre Forderungen und hegemoniale Vorstellungen im rhetorischen Gewand des Universalismus aufgetreten sind. Kritisch universalistisch sein muss deswegen vor allem auch heißen, selbst-kritisch gegenüber verkürzenden und verzerrenden Deutungen und Wertungshierarchien des Menschlichen zu bleiben.

In diesem Buch habe ich aufgezeigt, dass die Gefährdung eines moralischen und rechtlichen Universalismus auch in der politischen Theorie und Philosophie fortwirkt. Denn auch hier werden ableistische Denk- und Argumentationsfiguren reproduziert und perpetuiert. Diese Ausschlüsse der Vernunft, die sich gegen Menschen richten, deren Fähigkeiten einem dominanten und logoszentrierten Subjektverständnis vorgeblich nicht entsprechen, folgen einer ableistischen Logik und vertiefen und legitimieren deren strukturelle Wirkmacht in unserer Gesellschaft. Es handelt sich um epistemische Ungerechtigkeiten, die die Philosophie selbst begeht (vgl. Catala 2020), indem sie einer Gruppe an Menschen pauschal abspricht, relevante Wissens- und Erfahrungsperspektiven zu haben und beitragen zu können.

Im Folgenden expliziere ich genauer inwiefern Ableismus als spezielle und strukturell wirkende Diskriminierungsform zu deuten ist. Diese Klärung ist wichtig, weil struktureller Ableismus wie auch andere systemisch verankerte Diskriminierungs- und Unterdrückungsregime immer wieder drohen, eine geteilte Menschenwürde und das menschenrechtliche Gleichheitsversprechen zu unterhöheln.

Soziale Gleichheit und ihre Gefährdung durch strukturelle Diskriminierung – die Grenzen des menschenrechtlichen Gerechtigkeitsverständnisses

Eine negative Perspektivierung der Gerechtigkeitsfrage: Diskriminierung und die Unterminierung sozialer Gleichheit

Menschen mit »Behinderung« sind, so lautete die Ausgangsthese dieses Buches, in besonderem Maß Akten der Stigmatisierung, Ausgrenzung und Ungleichbehandlung ausgesetzt und damit in ihrem Status als sozial Gleiche bedroht. Die gesellschaftliche Diskriminierung betrifft besonders Menschen

mit kognitiven Beeinträchtigungen, da sie verbreiteten Normvorstellungen nicht entsprechen und deswegen oft als defizitär, krank und anormal wahrgenommen oder gar infantilisiert und mit Tieren verglichen werden. Trotz emanzipatorischer Entwicklungen in Bezug auf die rechtliche Stellung von Menschen mit »Behinderung« (etwa durch die UN-Behindertenrechtskonvention) und ihre soziale Integration¹ ist eine inklusive Gesellschaft bislang in keiner Weise verwirklicht. Die komplexen und vielfältigen Strukturen, die einer vollen Inklusion von Menschen mit »Behinderungen« zuwiderlaufen, sind nicht nur auf der Ebene politischer, rechtlicher und gesellschaftlicher Institutionen wirksam – man denke an den Zugang zu Bildungsmöglichkeiten, die Organisation des Arbeitsmarktes oder die Möglichkeit politischer Repräsentation –, sondern beginnen auf einer basaleren Ebene bereits bei Urteils- und Wertschemata in den Köpfen der Menschen. Solange Menschen mit »Behinderungen« mit einem Stigma² versehen sind, man ihnen mit Unsicherheit, Scheu, Abwehr oder Mitleid begegnet und sie privat gemieden werden,³ ist der soziale Kampf um Inklusion noch nicht gewonnen.⁴ Entscheidend für den Status von Menschen mit »Behinderungen« als Gleiche und die Verwirklichung von Inklusion ist nicht allein, wie ihre grundlegenden Menschenrechte – darunter die Rechte auf politische und gesellschaftliche Teilhabe – umgesetzt werden, sondern ebenso die unsichtbare, weil »non-umennale« Macht (vgl. Forst 2015b: Kap. 2) von kulturell imprägnierten Denk- und Sehgewohnheiten, welche darüber bestimmt, wie Menschen mit »Behinderungen« wahrgenommen werden und wie sie innerhalb eines sozialen Machtgefüges situiert sind.

Die moralphilosophischen Überlegungen zu der gleichen Menschenwürde aller Menschen – unabhängig von individuellen Fähigkeiten, Eigenschaften und Kapazitäten –, welche ich in diesem Buch entwickelt habe, zielen darauf ab, den egalitären moralischen Status von allen Menschen, auch denjenigen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen zu begründen. Sie liefern eine normative Orientierung für die Frage nach Inklusion und Gerechtigkeit. Im Sinn einer »kritischen Theorie« reicht aber die ver-

1 Für den Bereich der Arbeitswelt vgl. Misselhorn und Behrendt 2017, für den schulischen Bereich vgl. Wallimann-Helmer 2012, zur rechtlichen Inklusion vgl. Aichele 2013.

2 Dazu grundlegend Goffman 1991.

3 Vgl. Stoppenbrink 2017.

4 Dieser soziale Kampf wird sowohl von Betroffenen als auch deren Verbündeten und Angehörigen geführt. Ein Beispiel für erstes ist die sogenannte »Krüppelbewegung«, für zweites die Lebenshilfe e.V., ein Selbsthilfeverein für Menschen mit geistiger »Behinderung« und ihre Angehörigen.

nunftbasierte Begründung von idealen Normen⁵ keineswegs aus, sondern der Blick muss zurück auf die gesellschaftliche Wirklichkeit und ihre ideologischen Deformationen und praktisch wirksamen Verzerrungen gerichtet werden.⁶ Die philosophisch motivierte Formulierung eines universalen und egalitären Menschenwürdestatus kann eine wichtige Orientierung für die soziale Wirklichkeit bilden, in welcher diese Statusgleichheit allzu oft geleugnet, missachtet oder unterminiert wird, sie bedarf aber einer komplementären Analyse von gesellschaftlichen Strukturen, die dieses normative Ideal untergraben. Bezogen auf die gesellschaftliche Wirklichkeit drückt der moralische Status einer universalen Menschenwürde die Forderung nach *sozialer Gleichheit*⁷ aus: »Following th[e...] assertion of the fundamental moral equality of all persons, different persons should be equal in their social status.« (Gosepath 2015: 170)

Ich kläre im Folgenden nicht, wie soziale Gleichheit in einem affirmativen Sinn präzise zu fassen ist,⁸ sondern richte das Augenmerk auf die Frage, wie soziale Ungleichheit in einer Gesellschaft produziert und aufrechterhalten wird – und zwar in Hinblick auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen. Leitend ist eine *diagnostische Perspektive* statt einer umfassenden Bestimmung der Erfüllungsbedingungen sozialer Gleichheit. Das hat den methodischen Vorteil, dass kein umfassendes Konzept sozialer Gleichheit in all seinen Dimensionen vorgelegt werden muss, sondern die Theoriebildung ihren stipulativen Ausgangspunkt bei einzelnen und konkreten Praxisbeispielen nehmen kann. Paradigmatische Instanzen sozialer Ungleichheit sind Phänomene der *Diskriminierung*, welche zentral für die Reproduktion problematischer gesellschaftlicher Hierarchisierungen sind, da sie den Status von Menschen als Gleichen unter Bezugnahme auf moralisch irrelevante Kriterien wie Klasse, Geschlecht, ethnische Zugehörigkeit, Herkunft, Sprache, Religion oder Behinderung verletzen.

5 Vgl. zum methodischen und inhaltlichen Grundkonflikt einer sogenannten idealen vs. nicht-idealen Theorie im Rahmen der politischen Philosophie und insbesondere der Rezeption von Rawls' Gerechtigkeitstheorie Schaub 2010.

6 In jüngerer Zeit wird auch von einer »kritischen Theorie der Behinderung« gesprochen, welche das Ziel hat, in Anschluss an die gesellschaftskritische Tradition der Frankfurter Schule (der »Kritischen Theorie« mit großem »K«) Behinderung als kulturelles, historisches, relatives, soziales und politisches Phänomen zu analysieren und auf Grundlage einer kritischen Dekonstruktion emanzipatorische Potenziale aufzuzeigen (vgl. Hall 2019).

7 Zur kulturellen und habituellen Dimension sozialer (Un-)Gleichheit vgl. Bourdieu 1998.

8 Vgl. zum Begriff sozialer Gleichheit zwischen menschenrechtlichen Forderungen und umfassend verwirklichten Anerkennungsverhältnissen Kapitel 6 in diesem Buch.

Menschen mit »Behinderungen« sind besonders vulnerabel für eine systematische Gefährdung ihrer sozialen Gleichheit und für Akte der Diskriminierung und können deshalb mit Iris Marion Young als eine benachteiligte und unterdrückte Gruppe bezeichnet werden (Young 2011), wie ich bereits in der Einleitung zu diesem Buch herausgestellt habe. Menschen mit »Behinderung« als Angehörige einer sozialen Gruppe zu beschreiben, meint keine Essentialisierung oder Homogenisierung, sondern bringt eine geteilte Erfahrung der Unterdrückung und Diskriminierung zum Ausdruck (vgl. ebd. 108), eine Positionierung an den Rändern der Gesellschaft.

Eine soziale Gruppe ist nach Young dann benachteiligt, wenn mindestens eine von fünf Formen der Unterdrückung auf die Mehrzahl ihrer Mitglieder zutrifft. Diese fünf Facetten der Unterdrückung sind Ausbeutung, Marginalisierung, Machtlosigkeit, Stereotypisierung und kultureller Imperialismus sowie das Erleiden von Gewalt (Young 1989: 261). Von einer solchen Diskriminierung sind auch Menschen mit »Behinderung« betroffen, deren soziale Unsichtbarkeit gegenwärtig erst allmählich aufgebrochen wird:⁹ »Our society is only beginning to change the practice of keeping the physically and mentally disabled out of public view.« (Young 2011: 279) Entscheidend an Youngs Analyse ist, dass die Schlechterstellung und Benachteiligung von »behinderten« Menschen nicht auf eine materielle Ebene oder die Sphäre politischer Repräsentation beschränkt ist, sondern genauso kulturell verwurzelte Stereotypisierungen betrifft.

Ohnehin gehen diese beiden Diskriminierungsformen oft miteinander einher und bedingen einander teilweise. So hat Young gezeigt, dass die *normative* Macht, die von stigmatisierenden und abwertenden Werthaltungen ausgeht, systematisch mit einer Schlechterstellung in *materieller* wie auch *sozialer* Hinsicht verbunden ist. Die Machtverhältnisse, welche diskriminierte Gruppen überhaupt erst hervorbringen, sind dabei nicht rein intentional und interaktionell zu verstehen, sondern weisen eine *strukturelle* Dimension auf, die über institutionelle Praktiken, normative Zuschreibungen sowie kulturell verankerte Denkmuster und Wertvorstellungen wirksam ist: »While structural oppression involves relations among groups, these relations do not always fit the paradigm of conscious and intentional oppression of one group by another.« (Ebd. 104 f.) Die Diskriminierung sozialer Gruppen wie derjenigen von Menschen mit »Behinderung« wird erst über eine Interpretation von Macht als produktiv und strukturell wirkend ver-

⁹ Vgl. aus rechtlicher Perspektive Schmahel 2007.

ständig, wie sie von Michel Foucault entwickelt wurde. Dabei sind Foucaults Überlegungen immer noch aktuell und können zur Analyse der kulturell und gesellschaftlich präsenten Diskriminierung von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen herangezogen werden. Denn das Normalisierungsdenken, das Foucault als den Effekt einer Macht beschreibt, die sich dezentral über Normen manifestiert, und als Dreigestirn von »normality, normalcy and normativity« (Braidotti 2013: 26) auftritt, ist in unserer heutigen Gesellschaft nach wie vor am Werk und mitverantwortlich für die soziale Ungleichheit »behinderter« Menschen und deren Perpetuierung.¹⁰

Die soziale Gleichheit von Menschen mit »Behinderung« wird nicht allein durch Akte *direkter* Diskriminierung unterminiert, sondern auch durch *strukturelle* Formen der Benachteiligung und Abwertung verunmöglicht. Mehr noch: Ableismus ist sogar gerade dann besonders gefährlich, wenn er strukturell wirkt und nicht offenkundig als »Behindertenfeindlichkeit« zutage tritt. Deshalb erfordert die Inklusion von Menschen mit »Behinderung«, ihre soziale Gleichheit, nicht allein institutionelle Reformen, die Anerkennung von Gruppenrechten und den Abbau gesellschaftlicher Barrieren, sondern das Aufbrechen von essentialisierenden Werthaltungen und stigmatisierenden Stereotypen über Behinderung muss komplementär dazu verlaufen. Denn hier wirkt ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis: Die institutionelle Benachteiligung und soziale Exklusion von »behinderten« Menschen und deren Unsichtbarkeit beispielsweise in separierten Wohn- und Arbeitseinrichtungen verfestigen gesellschaftliche Vorurteile und Abwertungen; gleichzeitig reproduzieren ebendiese immer wieder von Neuem rechtliche, politische und soziale Ausschlüsse.¹¹ Neben eine Gleichstellung von Menschen mit »Behinderung« in rechtlicher und politischer Hinsicht muss daher zur Realisierung eines inklusiven Gemeinwesens stets die kritisch-reflexive Selbsthinterfragung einer Gesellschaft treten, um dichotomisierende Zuschreibungen und kulturell verfestigte Stigmatisierungen aufzubrechen.

Während die sozialen Kämpfe¹² der vergangenen Jahrzehnte dazu geführt haben, dass Akte *direkter* Diskriminierung gegenüber Menschen mit

10 Vgl. zur Unterscheidung von statistischer »Normalität« und präskriptiver »Normativität« im Anschluss an Foucault: Lemke 2016, Waldschmidt 2015: 193 f.

11 Allerdings kann eine rechtliche und soziale Besserstellung auch neue Formen von Ausschlüssen und Ressentiments erzeugen.

12 Einschlägig für die Körperbehindertenrechtsbewegung ist etwa die sogenannte »Krüppelbewegung«.

Behinderung zumindest rechtlich besser adressiert werden können,¹³ ist die *indirekte* beziehungsweise *strukturelle* Diskriminierung ihnen gegenüber nach wie vor ein systematisches Problem unserer Gesellschaft. Die Analyse und Kritik struktureller Diskriminierungen werden dadurch erschwert, dass sie keineswegs immer parallel zu Akten direkter Diskriminierung und ihren institutionalisierten Formen laufen, sondern zu diesen in ein dialektisches Spannungsverhältnis treten können. Eine Verbesserung des rechtlichen und politischen Status der Mitglieder einer diskriminierten Gruppe zieht nicht automatisch auch die Auflösung von strukturell wirkenden und unbewussten Narrativen nach sich, durch welche die Mitglieder der betroffenen Gruppe abgewertet werden. Vielmehr kann die *formale* Gleichstellung von Minderheiten auch gegenläufig zu der Anerkennung in *sozialer* und *kultureller* Hinsicht laufen.

Ein kritisch-universaler Statusansatz der Menschenwürde, wie ich ihn in diesem Buch verteidigt habe, kann die Verwirklichungsbedingungen sozialer Gleichheit nicht vollumfänglich einholen. Das Gelingen von wertschätzenden Anerkennungsbeziehungen auch für »behinderte« Menschen und eine positive gesellschaftliche Deutung ihrer Lebensform ist zwar wünschenswert, kann aber gerechtigkeitstheoretisch nicht affirmativ eingefordert werden. Denn eine Ausweitung des gerechtigkeitshalber Gesollten auf den Bereich des ethisch guten Lebens und seiner intersubjektiven Erfüllungsbedingungen würde den Gerechtigkeitsbegriff aus seiner deontologischen Verankerung herauslösen und zu einer Ausweitung tief in private und soziale Nahbeziehungen hineinführen. Ein solchermaßen erweiterter Gerechtigkeitsbegriff kann die moralisch und rechtlich geforderte unbedingte Achtung des anderen Menschen als gleichgestellte Autorität nur als *eine* Gerechtigkeitsdimension unter anderen erfassen, nicht aber als deren Zentrum. Die Begrenztheit des deontologischen Menschenwürdeverständnisses und eines rechtsbasierten Gerechtigkeitsverständnisses heißt allerdings nicht, dass Fragen der sozialen Gleichheit und gesellschaftliche Verwirklichungsbedingungen von verschiedenen Lebensformen keinerlei Konnex zu grundlegenden moralischen Forderungen aufweisen würden. Ich vertrete keine streng liberale Deutung, die eine strikte Trennung zwischen privater und ethischer Autonomie hinsichtlich verschiedener Lebensentwürfe und einem Minimum an öffentlich garantierter Rechtsgleichheit

13 Allerdings soll damit nicht gesagt sein, dass Akte der direkten Diskriminierung nicht nach wie vor ein massives Problem darstellen.

favorisiert. Vielmehr deute ich die Beziehung zwischen der ethischen Sphäre und ihren Wertschätzungsordnungen einerseits sowie dem Erfordernis einer grundlegenden moralischen Achtung und deren rechtlicher Verwirklichung andererseits alternativ zu liberalen Denker*innen.

Im sechsten Kapitel habe ich argumentiert, dass Rechtsgleichheit immer wieder daraufhin befragt werden muss, ob sie nicht Schlagseiten entwickelt, die bestimmte Identitäten privilegieren. Ein ähnliches Perspektivierungsverhältnis ist auch für soziale Gleichheit wichtig. Soziale Gleichheit basiert auf der Forderung, dass alle Menschen als moralisch Statusgleiche und gleiche Rechtsträger*innen über die *Bedingungen* dafür verfügen müssen, gesellschaftliche Wertschätzung erlangen zu können und sozial gleichgestellt zu sein. Gesellschaftliche Hierarchien sind dann normativ problematisch, wenn sie manchen Gesellschaftsmitgliedern systematisch die Möglichkeit verstellen, in einem sozialen Sinn als Gleiche zu gelten. Damit ist noch kein positiver Anspruch auf eine Wertschätzung der eigenen Lebensform oder Identität verbunden, sondern lediglich die minimale *negative* Forderung, dass die Bedingungen für die Entfaltung des eigenen guten Lebens innerhalb partikularer ethischer Ordnungen nicht verunmöglicht werden dürfen. Diese Perspektivierung bezieht sich auf eine kritische Deutung der formalen Voraussetzungen dafür, welche Identitäten und Lebensformen Wertschätzung erfahren können und welche nicht. Ohne dass solche Bewertungsrahmen selbst einer moralischen Beurteilung oder einer rechtlichen Sanktionierung unterzogen werden könnten und sollten, kann die kritische Analyse von Anerkennungsordnungen doch Hinweise darauf geben, ob eine fundamentale normative Statusgleichheit aller Menschen gegeben ist oder impliziten Verzerrungen unterliegt. Wenn die Statushierarchie einer Gesellschaft es manchen ihrer Angehörigen oder Gruppen strukturell verstellt, soziale Gleichheit verwirklichen zu können, da kursierende Normen und Praktiken sie stigmatisieren oder abwerten, ist dies ein Hinweis darauf, dass das grundlegende normative Achtungserfordernis gegenüber allen Menschen als gleichgestellte Autoritäten selbst zu kippen droht.

Die Untersuchung von strukturellen Diskriminierungsformen kann als eine solche negative Prüfinstanz von sozialer Gleichheit fungieren: Ohne dass diese selbst unmittelbar rechtlich oder moralisch adressierbar wären – anders als Formen direkter und interaktioneller Diskriminierung – zeigen sie doch an, dass soziale Gleichheit Gefährdungen unterliegt. Sie stellen

Indizien dafür bereit, wann die moralische und rechtliche Statusgleichheit selbst durch gravierende Vereinseitigungen und Ausschlüsse bedroht ist.¹⁴

Eine Systematisierung des Diskriminierungsbegriffs

In der philosophischen und sozialwissenschaftlichen Debatte finden sich verschiedene Systematisierungen des Diskriminierungsbegriffs und der Frage, welche Merkmale diskriminierungsrelevant sein können.¹⁵ In einer ersten Annäherung bezeichnet Diskriminierung die »ungerechtfertigte Ungleichbehandlung sowie die Missachtung von Personen aufgrund [...] bestimmter ihrer Eigenschaften, die die Benachteiligung, Herabsetzung oder soziale Exklusion der (Gruppe der) jeweiligen Merkmalsträger zum Ziel oder zur Folge hat.« (Boshammer 2008: 232)

Mit der Definition von Diskriminierung als *ungerechtfertigter* Schlechterstellung sind alle Ansätze ausgeklammert, die Diskriminierung zunächst in einem *neutralen* Sinn als Ungleichbehandlung einer sozial abgrenzbaren Gruppe oder einzelner ihrer Mitglieder aufgrund ihrer Zugehörigkeit zu der Gruppe verstehen.¹⁶ Deborah Hellman nennt dafür das Beispiel, dass es erst ab einem gewissen Alter erlaubt ist, einen Führerschein zu erwerben und damit alle, die unter die entsprechende Altersgrenze fallen, in dieser Hinsicht ungleich behandelt beziehungsweise »diskriminiert« werden (vgl. Hellman 2008: 2). Dieses Verständnis von Diskriminierung klammere ich hier jedoch aus und interessiere mich stattdessen lediglich für ein Konzept der Diskriminierung, das eine *normativ nicht begründbare* und deswegen zurückzuweisende Form der Ungleichbehandlung und Schlechterstellung sowie eine damit assoziierte Abwertung einfängt.

14 Die folgenden Überlegungen greifen zum Teil zurück auf Schidel 2020.

15 Einen Überblick zum Kontext der Bioethik bietet Heinrichs 2015, die gegenwärtigen Debatten zum Begriff der Diskriminierung werden beleuchtet in Lippert-Rasmussen 2018.

16 Vgl. Lippert-Rasmussen 2006: 168. Auch Hellman unterscheidet zwischen einer deskriptiven und einer moralisierenden Verwendungweise des Begriffs (Hellman 2008: 13). Möglicherweise ist das Verständnis von Diskriminierung als normativ nicht festgelegt auch Differenzen zwischen dem deutschen und dem englischen Sprachgebrauch geschuldet. Während es im Englischen möglich ist, von einem »discriminating taste« in Hinblick auf Kunst, Literatur oder Wein zu sprechen, würde man im Deutschen wohl eher den Terminus des erlesenen oder ausgesuchten, nicht aber des diskriminierenden Geschmacks verwenden. Insofern liegt hier die normativ negative Konnotation des Diskriminierungsbegriffs näher als im Englischen.

Der Begriff der Diskriminierung lässt sich in die beiden Formen der *direkten* und *indirekten* Diskriminierung ausdifferenzieren: Für die erste ist eine »direkte [...] Verbindung von vorurteilsbehafteter individueller Einstellung und subjektivem Diskriminierungsverhalten« (Boshammer 2008: 233) kennzeichnend, wobei für gewöhnlich die beiden Kriterien der Explizitheit und des Vorliegens einer Intention einschlägig sind (Altman 2016: 2.1). Ein Beispiel ist die Segregation von Schwarzen und weißen US-Amerikaner*innen in den Südstaaten bis 1964 in fast allen Lebensbereichen – so mussten etwa schwarze Bürger*innen in öffentlichen Transportmitteln auf ihnen gesondert zugewiesenen Plätzen im hinteren Bereich sitzen. Diese und weitere Regelungen der Segregation wurden durch Verordnungen und Hinweisschilder expliziert und waren intentional direkt darauf ausgerichtet, *People of Colour* aus bestimmten Bereichen des öffentlichen Lebens auszuschließen.

Eine solche direkte Diskriminierung gegenüber »behinderten« Menschen geschieht durch rechtliche Schlechterstellung, durch die Erschwerung des Zugangs zum Arbeitsmarkt, zu Bildungschancen oder Gesundheitsleistungen oder durch kommunikative Barrieren, wenn grundlegende politische und administrative Informationen nicht in Braille oder leichter Sprache zur Verfügung gestellt werden (vgl. Bielefeldt 2010: 30).

Dagegen sollen mit dem Konzept der *indirekten* Diskriminierung all diejenigen Akte, gesellschaftlichen Ausschlüsse und sozialen Mechanismen erfasst werden, die – ohne eine bewusste *Intention* auf Seiten der Akteur*innen vorauszusetzen –, Menschen aufgrund ihres Geschlechts, ihrer sexuellen Orientierung, ihrer Herkunft, ihrer Religion oder ihrer »Behinderung« schlechterstellen und ihre soziale Ungleichheit reproduzieren.¹⁷ Es handelt sich nicht um ein »auf individuellen Vorurteilen basierendes Fehl- und Abwehrverhalten«, sondern um ein »objektives, institutionelles Phänomen, das in sozialen Hierarchien manifestiert ist und weitgehend unabhängig von den Absichten und Einstellungen individueller Akteure indirekt und im Verborgenen über die Verteilungsinstitutionen der Gesellschaft wirkt.« (Boshammer 2008: 234) Entscheidend ist, dass Akte der indirekten Diskri-

17 Allerdings wird auch bezweifelt, dass das Kriterium der Intentionalität tatsächlich auf alle Fälle einer direkten Diskriminierung zutrifft. Lippert-Rasmussen nimmt an, dass in manchen Fällen der direkten Diskriminierung keine unmittelbare Absicht vorliegt, sondern die handelnde Person unbewusst durch Stereotype beeinflusst sein kann (Lippert-Rasmussen 2014: 59).

minierung entkoppelt von der Intention des/der Handelnden sind und auch nicht auf impliziten und unbewussten Vorurteilsstrukturen basieren:¹⁸

»[A]n act that imposes a disproportionate disadvantage on the members of a certain group can count as discriminatory, even though the agent has no intention to disadvantage the members of the group and no other objectionable mental state, such as indifference or bias, motivating the act.« (Altman 2016: 2.2)

Hinsichtlich der Frage, *was* genau an diskriminierenden Akten ungerechtfertigt und moralisch problematisch ist, können unter anderem zwei Positionen differenziert werden (vgl. Heinrichs 2015: 29)¹⁹: Während der eine Ansatz davon ausgeht, dass Diskriminierung in moralischer Hinsicht ein Problem darstellt, weil sie der betroffenen Person *Schaden* zufügt (Lippert-Rasmussen 2006), zielt die andere Position auf die *intrinsische* Verfasstheit des Akts der Diskriminierung als *erniedrigend* und *respektlos* ab (Hellman 2011). Ich werde im Folgenden argumentieren, dass ein Verständnis von Diskriminierung als *Schädigung* deren moralisch problematische Dimension nur bedingt einfangen kann. Es ist deshalb um Hellmans Konzept, bei dem der *missachtende* und *demütigende* (»demeaning«) Charakter von Diskriminierung im Zentrum steht, zu ergänzen.²⁰ Entscheidend für den missachtenden Gehalt diskriminierender Handlungen ist, so werde ich im Anschluss an Hellman aufzeigen, ihr *expressiver* Charakter, der ein Minderwertigkeits- oder Unwert-Urteil über die diskriminierte Gruppe transportiert.

Während die genannten Ansätze Diskriminierung vorwiegend auf der *interpersonalen* Ebene betrachten, lässt sich darüber hinaus auch eine *strukturelle* Dimension von Diskriminierung ausmachen, die oft als *institutionelle Diskriminierung* bezeichnet wird (etwa Lemke 2010). Gemeint ist eine *mittelbare* Form der Schlechterstellung von sozialen Gruppen durch gesellschaftliche Diskurse und Praktiken, »die Unwerturteile, Vorurteilsstrukturen und Formen von Missachtung (re-)produzieren und prägen.« (Ebd. 335)²¹ Anders

18 Dass Akte der Diskriminierung nicht intendiert sein müssen, wird auch von rechtlicher Seite vertreten (vgl. Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2015: 24).

19 Vgl. zu einer ausführlicheren Systematisierung Thomsen 2017.

20 Diese Unterscheidung geht jedoch nicht in derjenigen zwischen Diskriminierung als objektiv beschreibendem Geschehen gegenüber Diskriminierung als rein subjektiv empfundener Herabsetzungen auf; denn zum einen haben *Schädigungen* eine subjektive Dimension und zum anderen können auch für den *Missachtungs*-Begriff der Diskriminierung objektiv fassbare Kriterien angegeben werden.

21 Die Unterscheidung zwischen interpersonaler und institutioneller/struktureller Diskriminierung ist nicht 1:1 deckungsgleich mit derjenigen zwischen direkter und indirekter Diskriminie-

als bei Lippert-Rasmussen und Hellman setzt die Form der strukturellen Diskriminierung nicht notwendigerweise *Akte* der Diskriminierung voraus, sondern bezieht sich auf gesellschaftlich eingeübte Schemata, negative Stereotypisierungen und kulturelle Normen, die bestimmte soziale Gruppen *strukturell* benachteiligen.²² Zentral für Spielarten der strukturellen Diskriminierung ist, dass sie sich nicht (direkt) auf bewusste Intention und vorurteilsbeladene Einstellungen zurückführen lassen, sondern teilweise sogar trotz wohlmeinenden Handelns zustande kommen können – Mechtild Gomolla nennt dafür das Beispiel von Schullaufbahnempfehlungen und deren rassistische Imprägnierung²³ (Gomolla 2016: 2, 11).

Der Schadensbegriff der Diskriminierung

Entscheidend dafür, dass etwas als Akt der Diskriminierung gilt, ist, dass er Menschen *als* Mitglieder einer Gruppe trifft. Die jeweilige Gruppe muss kulturell und sozial hinreichend bestimmbar sein, etwa durch geteilte historische Erfahrungen oder gesellschaftlich wirkmächtige stereotypisierte Zuschreibungen: »A group is socially salient if perceived membership of it is important to the structure of social interactions across a wide range of social contexts.« (Lippert-Rasmussen 2006: 169)²⁴ Moralisch problematisch ist eine Diskriminierung laut Kasper Lippert-Rasmussen dann, wenn die Ungleichbehandlung *aufgrund* der Zugehörigkeit zu der »socially salient group« erfolgt (welche an sich normativ irrelevant sein sollte) *und* der diskriminierten Person oder Gruppe dadurch *Schaden zugefügt* wird: »[A]n instance of discrimination is wrong, when it is, because it makes people worse off, i.e., they are worse off given the presence of discrimination than they would have be-

rung. Strukturelle Diskriminierung kann auch Akte direkter Diskriminierung implizieren (vgl. Altman 2016: 2.3).

22 Im Gegensatz zu Lemke präferiere ich den Begriff der *strukturellen* gegenüber dem der *institutionellen* Diskriminierung, da damit der Fokus nicht auf gesellschaftlichen und sozialen Institutionen und Organisationen liegt, sondern auch kulturell dominante Werthaltungen, Deutungsschemata und Stereotypisierungen in ihrer diskriminierenden Wirkung in den Blick kommen. Gomolla weist daraufhin, dass in der Literatur nicht immer trennscharf zwischen beiden Formen unterschieden wird (Gomolla 2016: 16).

23 So werden Kinder aus migrantischen Familien beim Wechsel auf weiterführende Schulen oft für ein Jahr zurückgestellt, was wohlmeinenden Absichten der Förderung geschuldet sein mag, aber den Bildungserfolg dieser Kinder erschwert.

24 Vgl. zu Youngs Verständnis der diskriminierungsrelevanten Gruppenzugehörigkeit: Young 2011: Kap. 2.

en in some suitable alternative situation in which the relevant instance of discrimination had not taken place.« (Lippert-Rasmussen 2014: 154 f.)

Diese Definition wirkt *prima facie* kontraintuitiv; denn eine Handlung kann auch dann diskriminierend sein, wenn sie bei der betroffenen Person keinen Schaden erzeugt; man denke etwa an eine Frau, die sich durch eine sexistische Äußerung nicht kränken lässt, oder an einen Bewerber, dem aufgrund seiner Herkunft ein Arbeitsplatz nicht angeboten wird, den er sowieso ausgeschlagen hätte. Um solchen Einwänden zu begegnen, nimmt Lippert-Rasmussen zur kriterialen Bestimmung von Diskriminierungen die kontrafaktische Situation einer *No-Discrimination Baseline* an: Vor dem Hintergrund eines solchen neutralen Vergleichspunktes lässt sich gemäß dem Schadensansatz erhellen, wann diskriminierende Akte moralisch falsch sind – nämlich genau dann, wenn ohne sie und alle anderen damit assoziierten zukünftigen diskriminierenden Handlungen das *Wohlergehen* der betroffenen Person größer wäre (vgl. ebd. 165 ff.). Diese Spezifikation verweist darauf, dass Diskriminierungen meist nicht isolierte Akte darstellen, sondern in einen weiteren Kontext sozialer Abwertung und Schlechterstellung eingebunden sind. Selbst wenn eine einzelne diskriminierende Handlung der betroffenen Person keinen Schaden zufügt, ist es doch wahrscheinlich, dass der gesamte Konnex von Ungleichbehandlungen gegenüber bestimmten Gruppen insgesamt das Wohlergehen ihrer Mitglieder schmälert.

Doch auch unter den Bedingungen eines *No-Discrimination Baseline Account* erweist sich der Schadens-Begriff der Diskriminierung als verkürzt. Denn die moralische Problematik von Diskriminierungen liegt nicht nur in einer *objektiven* Schädigung, sondern auch – und vielleicht sogar vorrangig – in der *Herabsetzung* und *Demütigung* der Person, die darin zum Ausdruck kommt. Bei einer diskriminierenden Handlung geht es nicht ausschließlich um die objektiven *Auswirkungen* der betreffenden Handlung, sondern um den *normativ problematischen Gehalt der Handlung* selbst. Kernproblem des Schadensansatzes ist, dass er gar nicht den Akt der Diskriminierung selbst und dessen normative Aufladung in den Blick nimmt, sondern lediglich die negativen und schädlichen objektiven *Auswirkungen* eines erst einmal neutral konzipierten Geschehens. Deshalb ist es hilfreich das Schädigungsverständnis der Diskriminierung durch Hellmans Konzept zu erweitern, das den Fokus auf die normativ abwertende Botschaft diskriminierender Akte legt.

Der Missachtungsbegriff der Diskriminierung

Deborah Hellman bezweifelt, dass das moralisch Problematische von diskriminierenden Handlungen durch den Bezug auf ihre schädigenden Auswirkungen eingefangen werden könne. Stattdessen sind diskriminierende Handlungen nach Hellman deswegen moralisch problematisch, weil sie *erniedrigend* und *missachtend* sind: »[W]hat marks wrongful from permissible discrimination is a feature of the action itself [...]. Wrongful differentiation is that which offends against the norm of the equal moral worth of persons. I propose that distinction drawing is morally wrong when it demeans.« (Hellman 2008: 48) Dabei ist nicht entscheidend, ob eine Handlung von Betroffenen auch tatsächlich als diskriminierend wahrgenommen wird; vielmehr gehe es um ein *objektives* Merkmal der Handlung, nämlich um die Leugnung des gleichen moralischen Werts der betroffenen Person:²⁵ »[S]ome classifications demean – whether or not the person affected *feels* demeaned, stigmatized, or harmed. As such, this account of wrongful discrimination grounds moral impermissibility in the wrong rather in the harm of discrimination.« (Ebd. 8) Im Gegensatz zum Schädigungs-Verständnis der Diskriminierung, das allein auf die Effekte einer Handlung abhebt, ist der Missachtungsbegriff *deontologisch* konzipiert und bezieht sich auf einen Akt, der seinem *intrinsic* Gehalt nach als moralisch falsch verstanden wird.²⁶

Hellman präzisiert den Diskriminierungsbegriff, indem sie dem *sozialen* und *kulturellen Kontext* einen entscheidenden Stellenwert zuweist. Die Bezugnahme auf den Kontext und gesellschaftliche Konventionen zur Definition von Diskriminierung bezeichnet Hellman als *social understanding* (ebd. 40). Dieses sei entscheidend dafür, ob die unterschiedliche Behandlung von Menschen sich auf Merkmale bezieht, die kontextuell aufgeladen sind (wie ethnische Herkunft, Geschlecht, Religion, Behinderung), oder solche, die in einem sozialen Sinn tatsächlich als neutral verstanden werden können: »Whether or not any particular action expresses this deep disre-

25 Es ist für den Akt einer Diskriminierung bei Hellman auch nicht entscheidend, ob eine Intention auf Seiten der handelnden Person vorliegt (Hellman 2008: 139 ff.).

26 Auch dem rechtlichen Verständnis nach handelt es sich bei einer Diskriminierung um »eine Ungleichbehandlung aufgrund einer (oder mehrerer) rechtlich geschützter Diskriminierungskategorien [Geschlecht, Herkunft, Religion,...] ohne einen sachlichen Grund, der die Ungleichbehandlung rechtfertigt.« (Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2015: 33)

spect depends crucially on context and convention. In this way, the unique history and traditions of a particular society play a central role.« (Ebd. 38)²⁷

Bezogen auf das Merkmal »Rasse« expliziert Hellman den Unterschied zwischen rein deskriptiv zu verstehenden Attributen und solchen, die durch den historischen und gesellschaftlichen Bezugsrahmen immer schon mit (impliziten) Wertungen besetzt sind:

»To distinguish among people on racial grounds is to use a category that does not merely refer to certain differences in appearance [...]. Rather, classification on the basis of these traits carries with it baggage of social signification, or association with other traits that are deeply derogatory.« (Ebd. 40)

Neben der *sozialen* Dimension sind Phänomene der Diskriminierung bei Hellman auch durch die Dimension der *Macht* geprägt. Die diskriminierende Person oder Institution muss innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie einen entsprechenden *Status* innehaben, damit ihr Handeln überhaupt in einem diskriminierungsrelevanten Sinn herabsetzend und erniedrigend sein kann: »Demeaning action thus requires [...] that the speaker occupy a position of status such that this expression is one that can put the other down.« (Ebd. 38)²⁸

Hellman bezeichnet ihre Grundidee, dass diskriminierende Akte in einem *Ausdruck* von Missachtung und Herabwürdigung bestehen – unabhängig davon, ob sich die betroffenen Personen tatsächlich missachtet und herabgesetzt fühlen –, als »expressivist argument« (ebd. 108). Im Vordergrund steht weder die (schädigende) Wirkung der Handlung noch ein subjektives Kränkungsgefühl,²⁹ sondern ein *objektiv* beschreibbarer Gehalt diskriminierender Akte, die eine Botschaft der Abwertung, Herabsetzung und Demütigung transportieren. Die expressive Komponente ist abhängig von der machtvollen Position der Akteur*innen der Diskriminierung: Notwendige Bedingung für den missachtenden Gehalt der Handlung ist »the

27 Hellmans Bezugnahme auf »conventions« ist jedoch insofern problematisch, da bestimmte Konventionen auch selbst ideologisch verzerrt und diskriminierend sein können.

28 Die explizite Bezugnahme auf Diskriminierung als Sprechakt stellt eine unnötige Eingrenzung dar. Auch Handlungen, die nicht sprachlich verfasst sind, können diskriminierend sein.

29 Die objektive Dimension von Missachtung und Demütigung impliziert nicht, dass die Zeugnisse von Diskriminierung Betroffener irrelevant wären. Sie sind in heuristischer Hinsicht sogar wichtig, da sie oft erst auf eine gesellschaftliche Schiefelage aufmerksam machen. Das Missachtungsverständnis der Diskriminierung schließt die Möglichkeit einer Empfindung der Herabsetzung nicht aus, sondern bestreitet lediglich, dass diese eine *notwendige* Bedingung für einen Akt der Diskriminierung bezeichnet.

power or status of the speaker that allows the expression of this sentiment [a rejection of the equal humanity of others] to demean.« (Ebd. 35) Hellman zielt wie auch Lippert-Rasmussen wesentlich auf ein *interpersonales* Verständnis von Diskriminierung ab: Beide verstehen unter Diskriminierung konkrete Akte, die von Personen an anderen Personen verübt werden. Praktiken solcher direkten Diskriminierung sind rechtlich adressierbar und können durch juristische Diskriminierungsverbote eingefangen werden. Im deutschen Kontext ist für das rechtliche Diskriminierungsverbot Art. 3 Abs. 3 Satz 2 des Grundgesetzes einschlägig, in dem es heißt:

»Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden. Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden.«³⁰

Dieses Diskriminierungsverbot gegen Menschen mit »Behinderung« muss auch vor dem Horizont geschichtlicher Unrechtserfahrungen gelesen werden. Menschen mit »Behinderung« waren in der Vergangenheit massiven Menschenrechtsverletzungen und entwürdigenden, diskriminierenden und erniedrigenden Strukturen ausgesetzt; der Höhepunkt dieser Entmenschlichung war die als Euthanasie gelabelte sogenannte »Aktion T4« im nationalsozialistischen Deutschland, in deren Verlauf mehr als 70.000 Menschen mit »Behinderung« ermordet wurden.

Die strukturelle Dimension von Diskriminierung

Doch ein Verständnis von Diskriminierung, das nur interpersonale Akte erfasst, ist insofern reduziert, als damit die *strukturelle* Dimension von Diskriminierungen ausgeblendet wird. Einschlägig für eine Beschreibung struktureller Diskriminierung ist die Verschiebung des systematischen Fokus weg vom handelnden Individuum hin zu gesellschaftlichen Normvorstellungen und deren institutioneller Einbettung. Hellmans Merkmale der Bedeutsamkeit des sozialen Kontexts und der gesellschaftlichen Verortung von Machtpositionen, des objektiv herabsetzenden Gehalts sowie der expressiven Wirkung von Missachtung und Herabsetzung lassen sich

³⁰ Die Kategorie der »Behinderung« wurde erst 1994 in den Anti-Diskriminierungsparagrafen des Grundgesetzes aufgenommen wurde.

für eine Konzeptualisierung des Begriffs struktureller Diskriminierung heranziehen, ihnen muss allerdings eine andere Wendung gegeben werden.

Zentral für strukturelle Formen von Diskriminierung sind gesellschaftlich wirkmächtige Normen, Wertvorstellungen, habituelle Praktiken und ihre institutionelle Verwirklichung, welche dafür sorgen, dass die Mitglieder bestimmter Gruppen systematisch schlechter gestellt, exkludiert oder marginalisiert werden und ihre soziale Gleichheit gefährdet ist.³¹ Unter Verweis auf Young beschreibt Mari Mikkola dieses strukturelle Verständnis von Diskriminierung folgendermaßen: »Being structural means that such discrimination has its causes in norms, habits, symbolic meanings, and assumptions unquestionably embedded in and underlying our institutional and social arrangements.« (Mikkola 2018: 289) Ein einschlägiges Beispiel für solche strukturellen Formen der Diskriminierung ist das Phänomen des Alltagsrassismus: Struktureller Rassismus manifestiert sich auf Ebene der Repräsentationen und Diskurse, wenn sich eine kulturelle Praxis herausbildet, in der Schwarze Menschen oder Migrant*innen durch Stereotype und gängige Leitbilder abgewertet werden. Diese diskursive und kulturelle Form der Missachtung wirkt dann in sozialstruktureller Hinsicht fort, indem beispielsweise Kinder aus migrantischen oder Schwarzen Familien wohnortbedingt auf Schulen angewiesen sind, deren Ressourcenausstattung und Bildungsniveau unterdurchschnittlich sind (Gomolla 2016: 17).

Bei Formen der strukturellen Diskriminierung ist eine Form von *Macht* wirksam, allerdings nicht bezogen auf die Akteur*innen der Diskriminierung wie es Hellman annimmt, sondern in Gestalt sozialer Hierarchien und Dominanzverhältnisse, welche die asymmetrische Positionierung bestimmter Gruppen fortschreiben. In Bezug auf das Beispiel von rassistischen Denkmustern bedeutet dies: Abwertende Zuschreibungen gegenüber *People of Colour* müssen den einzelnen Gesellschaftsmitgliedern nicht immer bewusst sein, trotzdem sind sie innerhalb einer Gesellschaft so verbreitet, dass die Marginalisierung und die soziale Ungleichheit von Schwarzen Menschen und Migrant*innen zur konventionalisierten Praxis gerinnt und oft gar nicht mehr als solche erkannt wird. Macht lässt sich in diesem Kontext nicht einzelnen Akteur*innen zuschreiben, sondern bezieht sich auf

31 Das Konzept struktureller Diskriminierung ist zunächst nicht weiter dahingehend qualifiziert, ob es sich auf ein Schädigungs- oder ein Missachtungsgeschehen bezieht. Ich fokussiere im Folgenden auf zweites, da für meine Fragestellung der Schädigungsbegriff der Diskriminierung nicht trägt.

Wertungsasymmetrien und herabsetzende Stereotypisierungen gegenüber bestimmten sozialen Gruppen. Insofern diese normativ abwertenden Denk- und Haltungsmuster systematisch in einem Gemeinwesen wirksam sind und die soziale Praxis prägen, sind sie »mächtig«. Diese strukturelle Macht von systemisch verankerten Schemata und Werthaltungen funktioniert nicht allein über soziale Praktiken, sondern auch in einem »noumenalen« Sinn, also über (unbewusst) angenommene und tradierte Denk- und Bewertungsprozesse (vgl. Forst 2015b: Kap. I.2).

Ein wichtiges Kennzeichen struktureller Diskriminierung ist ihr *expressiver* Gehalt. Auch wenn Spielarten struktureller Diskriminierung nicht notwendigerweise intentionale Akte darstellen, die auf die Schlechterstellung der betroffenen Person(en) abzielen, sondern auf oftmals unbewussten Werthaltungen und normativ besetzten Vorstellungsmustern beruhen, kommunizieren sie doch eine Abwertung der betroffenen Personen(-gruppe) und schreiben deren Schlechterstellung fort. Die expressive Dimension von Diskriminierungen ist in Hellmans Konzept zwar angelegt, sie wird hier aber noch nicht explizit auf strukturelle Diskriminierungsformen bezogen. Dabei ist strukturelle Diskriminierung wesentlich durch ihre expressive Komponente charakterisiert.

In der Diskriminierungsdebatte gibt es zudem noch ein anderes Verständnis von struktureller Diskriminierung, das eher dem Schädigungs-Begriff von Lippert-Rasmussen folgt:

»Indirect discrimination is structural when the rules and norms of society consistently produce disproportionately disadvantageous outcomes for the members of a certain group, relative to the other groups in society, the outcomes are unjust to the members of the disadvantaged group, and the production or the outcomes is to be explained by the group membership of those individuals.« (Altman 2016: 15)

Eine Bestimmung von struktureller Diskriminierung allein mittels der *schädigenden* Effekte, die sie zeitigt, ist aus den gleichen Gründen reduktiv, die ich oben bereits gegen das von Lippert-Rasmussen vorgeschlagene Modell von Diskriminierung vorgebracht habe. Formen struktureller Diskriminierung bringen in zahllosen Fällen direkte Schädigungen von betroffenen Menschen mit sich, sei es auf materieller, physischer oder psychischer Ebene. Der definierende Kerngehalt struktureller Diskriminierung liegt jedoch, so meine These, in ihrem expressiven Charakter.³² Damit können auch Fälle

³² Vgl. zu der expressiven Dimension genetischer Diskriminierung: Buchanan 1996.

systematisch erfasst werden, in denen kein unmittelbarer Schaden für die Betroffenen entsteht oder die Betroffenen sich nicht geschädigt fühlen – etwa weil sie die sie herabsetzenden sozialen Normen in ihr Selbstbild inkorporiert haben –, die aber dennoch Instanzen struktureller Diskriminierung darstellen.³³ Strukturelle Diskriminierung ist nach diesem Verständnis dadurch gekennzeichnet, dass die soziale Gleichwertigkeit der Betroffenen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer sozialen Gruppe negiert wird oder die betreffenden Akte zum Ausdruck bringen, dass die Rechte dieser Menschen weniger zählen und in ihrer Geltung eingeschränkt sind. Die Expression von erniedrigenden Zuschreibungen oder missachtenden Stereotypisierungen ist unabhängig von der Intention der handelnden Akteur*innen, wie Hellman zu Recht betont und auch nicht unbedingt auf einzelne Akteur*innen zurückführbar. Entscheidend sind vielmehr die soziale, kulturelle und historische Rahmung des Geschehens, also die in einer Gesellschaft etablierten und wirkmächtigen Normierungen, welche geschichtlich verwurzelte Abwertungen, Unrechtsprozesse und Entmenschlichungen reproduzieren. Dafür sind zwei von Hellman benannte Elemente von Diskriminierung zentral, nämlich die *soziale Dimension* und die *Machtdimension*, wobei Hellman deren strukturelle Wirksamkeit gänzlich ausblendet. Beide sind wechselseitig miteinander verschränkt: Gesellschaftliche Normierungen entfalten erst dann soziale Wirkung, wenn sie von machtvollen Positionen gestützt werden und umgekehrt ist die Ausübung von Macht in einer Gesellschaft darauf angewiesen, normativ zu wirken und sich in Zuschreibungen und Werturteilen zu manifestieren.

Miranda Fricker hat den Begriff der *epistemischen Ungerechtigkeit* geprägt, um strukturell verankerte Formen der Ungleichbehandlung zu thematisieren, die auf impliziten und oft unbewussten Werthaltungen und Vorurteilmustern beruhen, welche sich auf die Aussagen und die Glaubwürdigkeit von Mitgliedern gesellschaftlich schlechter gestellter (und deshalb, relativ gesehen, machtloser) Gruppen beziehen. Gängige Wahrnehmungs- und Bewertungstereotype bestimmen die Behandlung von benachteiligten Gruppen in einer Gesellschaft und enthalten ihnen die Achtung als Gleiche vor. Im Fall der epistemischen Ungerechtigkeit wird spezifisch den sozialen Er-

33 Auch Hellman unterscheidet zwischen dem Gehalt einer Handlung als erniedrigend oder herabsetzend (»demeaning«) und der Frage, ob sich die betroffene Person erniedrigt und herabgesetzt fühlt: »Whether or not my action demeans also does not depend on whether the person affected recognizes it as demeaning.« (Hellman 2008: 179, Fn. 3)

fahrungen marginalisierter Gruppen die Anerkennung verweigert oder diese bleibt unberücksichtigt. Die erste Unterform der *testimonialen Ungerechtigkeit* bezieht sich auf das Unrecht, nicht als gleiche Wissens- und Erfahrungsautorität berücksichtigt zu werden. Eine zweite Unterform von epistemischer Ungerechtigkeit ist die *hermeneutische Ungerechtigkeit*. Sie impliziert, dass benachteiligten Gruppen gar nicht die begrifflichen und konzeptuellen Möglichkeiten bereitstehen, um ihre Erfahrungen zu kommunizieren (Fricker 2007: 1). Fricker nennt als Beispiel dafür Spielarten des Sexismus gegenüber Frauen: »[A]n example [...] might be that you suffer sexual harassment in a culture that still lacks that critical concept.« (Fricker 2007: 1) Man denke etwa an anzügliche Sprüche gegenüber Frauen, die in unserer Gesellschaft noch vor einem halben Jahrhundert oder wenigen Jahrzehnten gesellschaftlich breit akzeptiert waren und von einer Mehrheit nicht als diskriminierend interpretiert worden wären. Auch wenn in Folge einer sozialen Normalisierung solcher sexistischen Haltungen derartige Aussagen von Frauen möglicherweise nicht immer unmittelbar als kränkend empfunden wurden und von den Sprechern nicht in jedem Fall bewusst als herabsetzend intendiert waren, haben sie doch auch in diesen Kontexten den expressiven Gehalt von maskuliner Dominanz und der Erniedrigung von Frauen transportiert. Paradigmatische Formen von struktureller Diskriminierung wie eine sexistische gesellschaftliche Haltung und die damit einhergehende Abwertung von Frauen müssen weder bewusst intendiert noch direkt schädigend sein und bezeugen trotzdem Missachtung und Herabsetzung. Ihr Unrechtsmoment liegt vorrangig darin, dass sie einen gesellschaftlichen Rahmen reproduzieren, in dem abwertende oder abwehrende Zuschreibungen gegenüber bestimmten Gruppen perpetuiert werden, wodurch deren Schlechterstellung zur konventionalisierten sozialen Praxis gerinnt und in der Folge oft gar nicht mehr als solche erkannt wird.

Sowohl durch direkte wie auch strukturell wirksame Formen der Diskriminierung wird die soziale Gleichheit diskriminierter Gruppen unterminiert. Wird soziale Gleichheit in einem relationalen Sinn verstanden,³⁴ das heißt als Status, der sich nicht nur über Chancengleichheit und den Zugang zu materiellen Ressourcen bestimmt, sondern auf die Interaktion zwischen den Mitgliedern einer Gesellschaft abzielt und die Art und Weise, wie sie einander wahrnehmen (vgl. Miller 1997: 232), dann sind es neben rechtlichen, politischen und institutionellen Ausschlüssen primär Formen struktureller

34 Vgl. Anderson 1999, Garrau und Laborde 2015, Scheffler 2003.

Diskriminierung, welche diese gefährden. Denn die durch strukturelle Diskriminierung reproduzierten kulturellen Werthaltungen und normierenden Zuschreibungen gegenüber bestimmten Gruppen verhindern es nachhaltig, dass deren Angehörige in einem sozialen Sinn als Gleiche gelten.

Besonders problematisch sind Akte der Diskriminierung im *privaten* Nahbereich. Dort gelten andere Normen des Zulässigen als bezüglich des politischen und gesellschaftlichen Kontextes,³⁵ womit aber die schwierige Frage aufgeworfen ist, wann auch hier moralische Grenzen übertreten werden. Weyma Lübbe nennt das Beispiel der Partner*innenwahl, wo die Anwendung von Kriterien – etwa eine Wahl nach ethnischer Herkunft oder religiöser Zugehörigkeit – erlaubt ist, die im öffentlichen Kontext oder auch auf dem Arbeitsmarkt diskriminierend wäre (Lübbe 2003: 214).³⁶ Der private Kontext kann aus rechtlicher Perspektive zwar klar vom gesellschaftlich-öffentlichen Kontext abgrenzt werden, in dem Akte der Diskriminierung auch juristisch relevant werden,³⁷ etwa wenn Bewerber*innen ausländischer Herkunft bei Einstellungen ungleich behandelt werden. Diskriminierungsverbote können aber nur dann tatsächlich rechtlich eingeklagt werden, wenn dabei unmittelbar subjektive Rechte betroffen sind (Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2015: 26).³⁸ Vom sozialphilosophischen Standpunkt aus ist eine solche Grenzziehung zwischen rechtlich handhabbarer Diskriminierung und Wahlfreiheit im Privaten aber keineswegs völlig trennscharf: Auch Handlungen in der Sphäre des Privaten transportieren eine expressive Botschaft und wirken in den Bereich des Sozialen und Gesellschaftlichen hinein. So kann es zum paradox anmutenden Phänomen kommen, dass Handlungen oder Wahlentscheidungen von Individuen, die in die Sphäre des Privaten fallen, jeweils mit guten Gründen rechtfertigbar sein mögen und dennoch in ihren kumulativen Effekten und deren expressiver Wirkung Akte struktureller Diskriminierung darstellen, die in den Raum des Gesellschaftlichen hineinspielen.

35 Der rechtliche Diskriminierungsschutz greift bei Fällen der Diskriminierung durch Einzelpersonen im privaten Umfeld für gewöhnlich nicht (Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2015: 19).

36 Auch Hellman geht davon aus, dass der Kontext der jeweiligen Handlung eine entscheidende Rolle spielt und Präferenzen im Privaten deshalb anders einzuschätzen sind als in einem öffentlichen Kontext (vgl. Hellman 2008: 44).

37 Vgl. Art. 3 Abs. 2 Grundgesetz sowie das Allgemeine Gleichbehandlungsgesetz (AGG).

38 Das gilt beispielsweise nicht für das in Art. 24 der Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen normierte Recht auf inklusive Bildung; dieses Recht wird von deutschen Gerichten nicht als subjektives Recht interpretiert (Antidiskriminierungsstelle des Bundes 2015: 11, 26).

Ableismus als Spielart struktureller Diskriminierung

Ableismus wirkt als strukturelle Diskriminierungsform in den Bereich privater Lebensentscheidungen hinein und reproduziert eine soziale Marginalisierung »behinderter« Menschen, auch wenn diese den jeweiligen Akteur*innen nicht intentional zugerechnet werden kann. Beispielhaft dafür steht eine »eugenische« Praxis der Pränataldiagnostik, bei der Schwangerschaften mit Embryonen mit »Behinderung« – etwa mit den Trisomien 13, 18 und 21 – selektiv abgebrochen werden. Die kumulativen Effekte dieser privaten Lebensentscheidungen von werdenden Eltern und die Normalisierung der Suche nach medizinischen Abweichungen bei der Schwangerschaftsvorsorge verändern die Art und Weise, wie etwa Menschen mit Down-Syndrom (das auf der Trisomie 21 basiert) sozial situiert sind. Ein biopolitisches Regime, das Menschen mit Down-Syndrom als »vermeidbar« qualifiziert, bringt werdende Eltern nicht nur unter einen Rechtfertigungsdruck, sondern untergräbt auch die soziale Gleichheit von Menschen mit Down-Syndrom. Ihre vermeintliche medizinische »A-Normalität« wird mit einer normativen Abwertung assoziiert. In den Hintergrund gerät dagegen, welche gesellschaftlichen Transformationen nötig wären, damit Menschen mit Down-Syndrom nicht länger als defizitär gedeutet werden, sondern ein gleichberechtigtes Leben in unserer Gesellschaft verwirklichen können.

Nicht nur direkte Spielarten der Diskriminierung, sondern insbesondere auch strukturelle Ausprägungen von Ableismus stehen der sozialen Gleichheit von Menschen mit »Behinderung« entgegen. Strukturelle Diskriminierungsformen machen deutlich, dass das politische und gesellschaftliche Ziel der Inklusion von Menschen mit »Behinderung« sich nicht auf den schulischen Bereich oder den Arbeitsmarkt beschränken kann, sondern ebenso dominante Werthaltungen und kulturelle Stereotype betrifft, deren Reproduktion wesentlich darüber mitbestimmt, ob Menschen mit »Behinderung« tatsächlich als Gleiche wahrgenommen werden. Diesen strukturellen Abwertungen und Ausschlüssen entspricht nicht notwendigerweise ein individuelles Fehlverhalten. Die mögliche Spannung zwischen den Intentionen einzelner Akteur*innen und kulturellen Normprägungen bleibt bestehen.

Während rechtlicher Diskriminierungsschutz gegen direkte Spielarten der Diskriminierung wirksam sein mag, können strukturelle Formen dadurch nicht erfasst werden. Umgekehrt verweist die Tatsache, dass bestimmte Diskriminierungsformen im rechtlichen Zugriff eine Leerstelle bleiben, auf eine Inkongruenz von menschenrechtlicher und sozialer

Gleichheit: Während der menschenrechtliche Status grundlegende subjektive Rechte und Ansprüche beinhaltet, tritt beim Status sozialer Gleichheit eine informelle und strukturelle Dimension hinzu. Menschen können erst dann in einem vollen Sinn als sozial Gleiche gelten, wenn keine abwertenden Stereotypisierungen und kulturellen Normierungen bestimmte Gruppen herabsetzen und ihnen systematisch die Möglichkeit verstellen, volle Anerkennung als gleichwertige Gesellschaftsmitglieder erlangen zu können. Die Ermöglichungsbedingungen sozialer Gleichheit müssen einer ständigen kritischen Reflexion und gesellschaftlichen Selbstbefragung auf verzerrte Anerkennungsverhältnisse und deren systemische Diskriminierungseffekte hin unterworfen werden. Soziale Gleichheit verortet sich jenseits des moralisch Gesollten und rechtlich Einklagbaren. Ihre strukturelle Unterminierung für bestimmte Personengruppen kann aber Indizien dafür liefern, dass gesellschaftliche Anerkennungsverhältnisse Verzerrungen unterliegen und auf soziale Pathologien hinweisen. Volle Inklusion von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen ist durch moralische und rechtliche Statusgleichheit allein nicht zu verwirklichen, diese bleibt aber ein unabdingbares Grunderfordernis dafür.

Ableismus unterminiert die soziale Gleichheit von Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen, indem sie diese im Koordinatenfeld eines Normalitätsdiskurses als »anders« definiert und markiert und daran eine Abwertungsdynamik knüpft. Die strukturelle Diskriminierung gegen Menschen mit »Behinderung« verweist auf pathologisierende Deutungsmuster, die diesen Menschen (implizit) absprechen, ein gutes Leben führen und wertvolle Mitglieder unserer Gesellschaft sein zu können. Um diesen noumenal und epistemisch kursierenden Denkbildern und ihrer Reproduktionskraft in unserem gesellschaftlichen Alltag widerstehen zu können, braucht es politischer und solidarischer Transformationen. Diese betreffen auch die Art und Weise, wie Menschen subjektiviert werden, um in einer kapitalistischen Verwertungslogik bestehen zu können.

Jenseits der übergeordneten Frage danach, wie Wissensordnungen und gesellschaftliche Kontexte sich wechselseitig beeinflussen und die Deutung von Menschen als »behindert« hervorbringen und prägen, ist eine kritische Perspektivierung der Konstruktion von Normalität und Abweichung für eine genauere Analyse von einzelnen sozialen Systemen und deren Funktionslogik notwendig. Von besonderem Interesse für die Inklusion von Menschen mit (geistiger) »Behinderung« sind die Bereiche der schulischen Bildung und des Arbeitsmarktes. Obwohl in der soziologischen und pädagogischen For-

schung die Einsicht, dass Inklusion nicht Anpassung, sondern vollwertige Partizipation bedeutet, *common sense* ist, sieht die gegenwärtige Praxis anders aus. Sowohl im Bildungs- als auch im Arbeitsbereich ist in zeitgenössischen westlichen Gesellschaften eine Logik der (neoliberalen) Selbstoptimierung zu beobachten, deren Erfolgsparameter das Individuum auf messbare Leistung, und zu erlangende Kompetenzen, auf Effizienz und Flexibilität festlegen. Mit diesem Primat des unternehmerischen Selbst (vgl. Bröckling 2007) sind spezifische Anerkennungsordnungen verbunden, welche diejenigen Menschen abwerten und an den Rand drängen, die den Anforderungen einer neoliberalen Ökonomie nicht entsprechen und für welche die systemischen Zwänge der Individualisierung fatal sind. Diese Anerkennungsordnungen gilt es daraufhin zu befragen, wie sie Menschen mit »Behinderung« als das Andere, das Fremde oder den Sonderfall ausschließen und in ihrer spezifischen Identität verkennen. Auf Grundlage einer Analyse der (impliziten) Normen, die in unserem Erziehungssystem und unserer Arbeitswelt leitend sind und die bestimmte Fähigkeiten und Beiträge als wertvoll oder wertlos definieren und Menschen entsprechend mit sozialem Status ausstatten oder diesen entziehen, könnte eine angemessene Theorie der Inklusion ausbuchstabiert werden. Diese müsste zum einen gesellschaftskritisch sein und diejenigen Wert- und Anerkennungshierarchien aufdecken, die bestimmte Menschen auf eine subalterne Existenz festschreiben und ihre gesellschaftlichen Beiträge systematisch ignorieren. Zum anderen wäre es die Aufgabe einer solchen Theorie, menschliche Potenziale, die sich nicht auf ökonomische Verwertbarkeit reduzieren lassen, ernst zu nehmen und die grundlegende Sozialität und wechselseitige Abhängigkeit von Menschen stärker in den Blick zu nehmen. Auf dieser Basis ließen sich Grundlinien einer Normkultur im Bereich Bildung, Arbeit und Gesellschaftsleben zeichnen, in der »behinderte« Menschen nicht auf ihre Defizite reduziert, sondern von Anfang an als gleichberechtigte Mitautor*innen einer gemeinsamen Welt in ihrer Pluralität verstanden werden.

Gesellschaftliche Transformationen und das Durchbrechen ableistischer Beherrschungsstrukturen können aber nicht ausschließlich bei materiellen Verhältnissen ansetzen, sondern betreffen auch Denkweisen, Deutungsmuster und die Macht normativer Wertungen. Eine Kritik ihrer hegemonialen Ausprägung kann von theoretischen Ressourcen aus der feministischen Epistemologie profitieren: Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen sind nicht nur Statusgleiche in moralischer, rechtlicher und politischer

Hinsicht, sondern leisten auch einen unersetzlichen Beitrag für eine diverse und plurale Gesellschaft.

Ressourcen feministischer Epistemologie – eine Pluralität an Standpunkten und die Situietheit von Wissen

Ich habe in diesem Buch aufgezeigt, wie Ausschlüsse der Vernunft, die Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen entmenschlichen und ihre Gleichheit in Frage stellen, in philosophischen Diskursen reproduziert werden. Widerständige Praxen gegen Ableismus realisieren sich nicht nur in politischen Kämpfen, sondern müssen auch auf theoretischer Ebene ansetzen. Die theoretische Perspektive kann durch Denkansätze befruchtet werden, die den Standpunkt von Menschen am Rand der Gesellschaft ins Zentrum rücken, stark machen und aufzeigen, warum sie für unsere Gesellschaft wertvolle Perspektiven beizutragen haben. Alternative philosophische Wissensbestände, die eine Antwortmöglichkeit auf strukturell wirksame Formen des Ableismus – auch inner- und außerhalb akademischer Diskurse – aufzeigen können, kommen aus der feministischen Epistemologie und Standpunkttheorie, die teilweise an Überlegungen der Frankfurter Kritischen Theorie anschließen, wie ich im Folgenden noch andeuten möchte.

In der Analyse von moraltheoretischen Ansätzen, die eine Begründung der Menschenwürde ausgehend von individuellen psychologischen Eigenschaften und Fähigkeiten anstreben, hat sich gezeigt, dass die Selbstzuschreibung einer normativen Autorität, von der her Wert oder Status zu- und abgesprochen wird, philosophisch nicht nur unbefriedigend, sondern auch anmaßend ist. Dagegen habe ich die Alternative formuliert, eine grundlegende Relationalität von Menschenwürde *reflexiv* einzuholen und ihre Verwurzelung in den intersubjektiven Bezugsgeflechten und Abhängigkeiten menschlichen Lebens zu erhellen. Damit wird kein »Blick von nirgendwo« (Nagel 2012) beansprucht, vielmehr sollte die Idee einer universalen Respekts- und Anerkennungswürdigkeit von Menschen im Rahmen einer philosophischen Theorie *rekonstruiert* werden. Eine solche Rekonstruktion kann immer nur eine vorläufige sein und muss stets vom kritischen Bewusstsein dafür begleitet werden, dass sie selbst standortgebunden ist

und Vereinseitigungen enthält, die beispielsweise schon alleine dadurch zustande kommen, dass sie im Kontext sprachgebundener philosophischer Theoriebildung erfolgt, die aus ganz bestimmten Traditionsbeständen schöpft. Mit der Perspektivierung von normativer Theoriebildung als kontextuell verankert sind wichtige Implikationen für die Möglichkeit der Gewinnung von moralischer Erkenntnis verbunden. Gleichzeitig erlaubt eine Reflexion auf den Ort, von dem her Theorien und Einsichten gewonnen und formuliert werden, nicht nur eine Kritik denkerischer Legitimationspraktiken von moralischen, rechtlichen und politischen Ausschlüssen. Sie kann auch ein produktives Potential entfalten und den epistemischen Wert von Pluralität, Diversität und menschlicher Verschiedenheit herausstellen. In Bezug auf Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen bedeutet dies, deren Teilhabe in der Gesellschaft nicht nur als Herausforderung anzusehen, sondern auch den damit einhergehenden Gewinn und die Erweiterung von Horizonten in den Blick zu bekommen. Für beide Stränge – sowohl die Selbstkritik an einer hoheitlichen normativen Warte der Theorie wie auch das Bewusstsein der epistemischen Verluste, die Ableismus erzeugt – sind Überlegungen aus der kritischen und feministischen (Erkenntnis-)theorie hilfreich.

Dass die Art und Weise, wie wir die Welt wahrnehmen und was wir erkennen können, immer auch von gesellschaftlichen Strukturen und Positionierungen abhängig ist, war eine Grundeinsicht der Kritischen Theorie. Bei Theodor W. Adorno ist die Verwobenheit und Abhängigkeit von Epistemologie und einer kritischen Theorie der Gesellschaft dadurch gegeben, dass die Voraussetzungen (und Bedingungen) der Erkenntnisgewinnung und der Erkenntnisfähigkeit von Subjekten als abhängig von der jeweiligen Gesellschaftsstruktur gedacht werden. Adornos Augenmerk ist vor allem auf die Frage gerichtet, wie gesellschaftliche Verzerrungen und ideologische Verhältnisse die Erkenntnisfähigkeit von Subjekten *beeinträchtigen* können: Die Ideologiekritik müsse »falsche Objektivität, den Fetischismus der Begriffe« dementieren, denn bei der Annahme »Wahrheit oder Unwahrheit des philosophisch Gelehrten hätten nichts zu tun mit gesellschaftlichen Bedingungen« handle es sich um eine bloße Ausflucht: »In gesellschaftliche Kategorien ist philosophisch überzugehen allein durch Dechiffrierung des Wahrheitsgehalts der philosophischen.« (Adorno 2008: 198) Wenn aber Erkenntnis »einer Voraussetzung aufruht, deren Erfüllung prinzipiell in der Gefahr steht, durch die Gesellschaft, zu der ein Subjekt gehört, *verhindert* zu werden« (Kern 2005: 68), kann es die Entfaltung einer sinnvollen Erkenntnis-

theorie – und hierzu gehören auch die Möglichkeitsbedingungen normativer Theoriebildung – nur unter der Voraussetzung von Gesellschaftskritik geben: »Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.« (Adorno 1969: 748)

Damit ist ein zweifacher Zusammenhang von Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie ausgewiesen: Die Möglichkeit von wissenschaftlichem und philosophischem Erkenntnisgewinn ist abhängig davon, dass die Erkenntnissubjekte nicht von gesellschaftlichen Verhältnissen bestimmt sind, welche die Möglichkeit des Weltzugangs systematisch verstellen, etwa durch politische Ideologien, die bestimmte gesellschaftliche Gruppen von vornherein abwerten und ausgrenzen. Dies bedeutet auch, dass die kritische Reflexion auf die eigene soziale und gesellschaftliche Verortung und Positionalität nicht systematisch verunmöglicht wird. Umgekehrt gilt der Konnex von Erkenntnis und sozialem Zusammenhang, den Adorno stark macht, für die Reichweite einer kritischen Gesellschaftstheorie: Diese kann sich nicht damit begnügen, Macht-, Herrschafts- und Ausbeutungsstrukturen in ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Hinsicht herauszuarbeiten, sondern muss immer auch den Bereich des *Wissens* und der Wissensproduktion in den Blick nehmen. Gesellschaftskritik bedeutet gemäß diesem Verständnis auch stets eine Analyse und Infragestellung von Wissensordnungen und den gesellschaftlichen Bedingungen, welche Erkenntnismöglichkeiten vorstrukturieren und Wissenssubjekte konstituieren.

Die feministische Erkenntnistheorie knüpft an diese Überlegungen an und macht die These stark, dass Erkenntnis und Wissen niemals von einer gänzlich neutralen Warte aus erlangt werden, sondern stets kontextuell situiert sind. Die Situietheit *jedlichen* epistemischen Zugangs zur Welt bedeutet, dass theoretische Standpunkte immer bereits durch die Einbettung in soziale, gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge beeinflusst und gerahmt sind. Vergeschlechtlichte, rassifizierte oder ableistische Machtstrukturen innerhalb eines Gemeinwesens positionieren Wissenssubjekte innerhalb von sozialen Hierarchien und prägen deren Deutung der Welt:

»Wissenschaften werden von konkreten, empirischen Subjekten produziert, deren Wahrnehmung keine unvermittelte sein kann. [...] Wir sprechen von bestimmten gesellschaftlichen Positionen, aus einer bestimmten Geschichte heraus, im Horizont spezifischer Erfahrungen, kultureller Werte und Normen.« (Singer 2008: 286)

Die Kontextgebundenheit von Erkennen und Wissen gilt sowohl für alltägliche Formen des Weltzugangs als auch für die Wissenschaft in ihren verschiedenen disziplinären Ausprägungen. Zurückgewiesen ist damit ein »god trick of seeing everything from nowhere« (Haraway 1988: 581), ein Gottestrick, also der Anspruch eine überzeitlich gültige und freischwebende Erkenntnisperspektive einnehmen zu können, die gänzlich entkoppelt von der eigenen weltlichen und sozialen Situierung als Erkenntnissubjekt ist.

Die sozialen und weltlichen Positionierungen, die mit einer partialen Perspektive auf die Welt verbunden sind, führen aber weder zum Relativismus noch zur Verunmöglichung der Entwicklung wissenschaftlicher und objektiver Perspektiven. Sandra Harding zeigt auf, dass gerade eine Pluralität an Erfahrungs- und Erkenntnisstandorten in der Welt in ihrer – auch agonalen – Interaktion eine starke Objektivität ermöglichen kann (Harding 1993). Damit ist nicht gemeint, dass einfach alle Positionen beliebig gleich gelten. Noch impliziert dieses perspektivisch angeleitete Verständnis starker Objektivität, dass unterprivilegierte Gruppen einfach per se ein epistemisches Privileg haben und ihnen die bessere Einsicht in Beherrschungsstrukturen einfach automatisch gegeben ist (vgl. Vogelmann 2022: 359). Vielmehr liegt in deprivilegierten sozialen Positionen eine epistemische Möglichkeit zum Verständnis von gesellschaftlichen Mechanismen, die aus dominanten Blickpunkten nicht in gleicher Weise gegeben ist. Dennoch muss die eigene gesellschaftliche Positionierung reflexiv durchgearbeitet werden, damit aus partialen Perspektiven auch Standpunkte im Sinn der Standpunkttheorie werden können (vgl. Vogelmann 2022: 360).³⁹

Diese wichtige Einsicht der feministischen Standpunkttheorie, dass Menschen in ihrem erfahrenden und erkennenden Weltzugang gesellschaftlich positioniert und geprägt sind, möchte ich für die Analyse und Kritik struktureller Formen des Ableismus fruchtbar machen. Die Einsicht in die Perspektivität und gesellschaftliche Imprägnierung von Erfahrungs- und Erkenntnisperspektiven sollte sowohl die normative philosophische Theoriebildung wie auch gesellschaftliche Praktiken und Denkmuster, die strukturellem Ableismus implizit eingeschrieben sind, informieren.

Für die normativ operierende Theorie und ihre Überlegungen zu Würde, Personalität oder politischer Subjektivität ist es zentral, die eigene Standortgebundenheit und Situierung nicht zu vergessen. Diese kann sich möglicherweise in einer einseitigen Fokussierung auf eine sprachlich

39 Vgl. zu einer Kritik der Standpunkt epistemologien Vogelmann 2022: 354.

verfasste Vernunftfähigkeit äußern, die zur normativen Herabwertung von Menschen führt, die ihr nicht entsprechend. Denn auch die philosophische Theoriebildung und insbesondere die praktische Philosophie, die normativ argumentiert und allgemeine Aussagen zu gerechtfertigten Handlungspraktiken im Bereich von Recht und Politik trifft oder geltende Normen einer kritischen Prüfung unterzieht, ist selbst situiert und mithin standortgebunden. Aus der Reflexion auf diese kontextuelle Einbettung philosophischer Theoriebildung lassen sich wichtige und korrektive Einsichten bezüglich des philosophischen Menschenbildes und dessen erkenntnistheoretischer Voraussetzungen gewinnen. Ein zentrales Moment ist die selbstkritische Analyse der Fixierung auf Rationalität und Selbstbestimmung im philosophischen Diskurs und die damit einhergehende Abwertung von menschlichem Leben, das von einem vermeintlichen anthropologischen Standard der Normalität abweicht. Eine solche kritische Analyse muss vor allem die diskursiven Voraussetzungen philosophischer Debatten und Theoriebildung in den Blick nehmen und untersuchen, ob der Modus philosophischer Wissenschaft – nämlich sprachbasierte Argumentation – nicht bereits auch die »Untersuchungsgegenstände« beeinflusst und sprach- und argumentationsfähige Wesen normativ privilegiert. Für die in diesem Buch im Mittelpunkt stehende Thematik der kognitiven Beeinträchtigung ist durch die systematische Verknüpfung von Erkenntnis- und Gesellschaftstheorie die Frage aufgeworfen, inwiefern Moralphilosophie als philosophische Subdisziplin schon durch einen Fokus auf rationale Kompetenzen vorgeprägt ist, der nicht-vernünftige oder anders vernünftige Subjekte von vornherein stigmatisiert. Eine logozentrische Anthropologie,⁴⁰ die auch in moralphilosophische, rechtliche und politische Diskurse hineinwirkt, läuft Gefahr Menschen als mehr und weniger menschlich zu deuten.

40 Amandine Catala spricht in Bezug auf den Logozentrismus der akademischen Debatte um epistemische Ungerechtigkeiten von einer meta-epistemischen Ungerechtigkeit. Diese ist dann gegeben, wenn die Analyse von Wissensungerechtigkeiten selbst einen verengten Begriff von Wissen und dessen Artikulation voraussetzt und Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen gar nicht als – diskriminierte – Wissenssubjekte verstehen kann (Catala 2020).

Epistemische Gerechtigkeit wider den Ableismus – Gesellschaftspolitische Herausforderungen und Perspektiven

Die innertheoretische Marginalisierung von Menschen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen wirkt in realen gesellschaftlichen Strukturen des Ableismus fort. Hier stellt sich aus einer epistemologisch informierten gesellschaftskritischen Perspektive auch explizit die Frage nach Weisen der Subjektkonstitution: Dass Menschen mit kognitiver Beeinträchtigung in politiktheoretischer, rechtlicher oder auch erziehungswissenschaftlicher Hinsicht als Minderheit und Sonderfall identifiziert werden, für die Ausnahmeregeln oder ganz spezifische Praktiken gelten, ist keine natürliche Gegebenheit, sondern eine bestimmte Form der Subjektivierung, in welche sowohl epistemische als auch normative Momente einfließen.

Die theoretischen Interventionen aus feministischer Epistemologie und kritischer Theorie helfen zu analysieren, inwiefern Ableismus eine epistemische Ungerechtigkeit darstellt und Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in ihren Erfahrungen und ihrer Perspektive auf die Welt bagatelisiert. Eine epistemische Ungerechtigkeit nach Fricker ist dann gegeben, so hatte ich bereits dargestellt, wenn Mitglieder einer sozialen Gruppe aufgrund dieser Gruppenzugehörigkeit in ihrer Position als Wissenssubjekte herabgesetzt werden, sei dies, weil ihre Äußerungen nicht ernst genommen werden (testimoniale Ungerechtigkeit) oder weil konzeptuelle Ressourcen fehlen, auf die sie sich angemessen beziehen können (hermeneutische Ungerechtigkeit). Auch partizipatorische epistemische Ungerechtigkeiten können eine Instanziierung der gruppenbasierten Herabwertung von Wissens- und Erfahrungsperspektiven sein. Diese finden statt, wenn Angehörige sozialer Gruppen als Beitragende zu Wissensprozessen ausgeschlossen oder nicht ernst genommen werden (Medina 2020: 55). Epistemische Ungerechtigkeiten in diesen drei Spielformen beziehen sich dabei explizit nicht nur auf wissenschaftliches Wissen, oder Fachwissen, sondern vor allem auf alltägliche und erfahrungsbasierte Wissensbestände, die auch politisch wichtig werden können.

Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen sind von epistemischen Ungerechtigkeiten betroffen, wenn ihren Äußerungen und Erfahrungen keinen Glauben geschenkt wird – was jüngst etwa der Fall einer Frau mit »Behinderung« deutlich machte, die ihren Vorgesetzten wegen sexueller Belästigung anzeigte und deren Anzeige nicht weiterverfolgt wurde (vgl. Schidel 2022b) – oder sie unter dem Generalverdacht stehen, gesellschaft-

lich und politisch keine relevanten Erfahrungsbestände beizutragen zu haben. Dabei wird verkannt, dass Menschen mit »Behinderung« oder mit kognitiven Beeinträchtigungen epistemisch in wichtiger Weise partizipieren können und die Wissenspluralität erhöhen. Die epistemischen Beiträge umfassen sowohl Themen und lebensweltliche Praktiken, von denen sie selbst unmittelbar betroffen sind, als auch institutionelle und gesellschaftliche Ordnungs- und Herrschaftsverhältnisse in einem breiteren Sinn. Epistemische Perspektiven, die aus der spezifischen Lebenssituation von Menschen mit »Behinderung« herrühren, betreffen etwa ein vertieftes Wissen um die Funktionsweise rehabilitativer Einrichtungen, vom Gesundheitssystem oder Ausbeutungsstrukturen in Werkstätten. Niemand weiß so gut über das komplexe Gefüge von Pflege- und Therapieinstitutionen Bescheid, wie Menschen mit Schwerst- und Mehrfachbehinderungen und niemand muss im Dschungel sozialstaatlicher Regelungen und Vorgaben so gut navigieren können wie Menschen mit »Behinderung«, ihre Angehörigen und Assistent*innen.

Doch die Wissens- und Erfahrungshorizonte von Menschen mit »Behinderung« berühren nicht nur Lebensbereiche, denen sie im besonderen Maß ausgesetzt sind, wie Pflege, Rehabilitation, Assistenz, Therapie oder spezielle Fördermaßnahmen, sondern überschreiten diese partikularen Kontexte und reichen hinein in breitere gesellschaftliche Funktionszusammenhänge. Die Positionierung am Rand der Gesellschaft, die Konfrontation mit multiplen Barrieren und die beständige Herausforderung durch Vorstellungen und Normen der »Normalität« und ihr Unterlaufen erlauben eine Einsicht in die Wirkweise des Gemeinwesens, die Anderen in dieser Form verschlossen bleibt. Diese besondere Luzidität stellt kein pauschales epistemisches Privileg dar, aber ermöglicht unerwartete und andere Perspektiven, die der vermeintlichen »Mehrheitsgesellschaft« sonst fehlen würden. Diese müssen sich gar nicht notwendigerweise in einer bestimmten sprachlichen Gestalt artikulieren, sondern können andere Ausdruckformen annehmen – etwa künstlerische oder performative. Ein zentraler Beitrag, den Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen in epistemischer Hinsicht leisten können, besteht auch, so argumentiert Thomas Schramme, in bestimmten Formen des Nicht-Wissens und der Ignoranz: »These types of ignorance are evidenced in a disregard for common norms.« (Schramme 2021: 17) Durch ungewöhnliche Verhaltensweisen und Sichtweisen auf die Welt können ansonsten unhinterfragte Annahmen und Denkmuster durchbrochen und implizite *biases* zu Tage gefördert werden (vgl. ebd. 17 f.).

Eine Marginalisierungsposition und eine dauerhafte Abhängigkeit von Anderen konstituiert auch die Möglichkeit, die phantasmatische Konstruktion autarker und autonomer Souveränität, die unsere Gesellschaft als Leitbild durchzieht, zu dekonstruieren. Menschen mit »Behinderung« und kognitiven Beeinträchtigungen können der Körperlichkeit, Verletzbarkeit, Materialität und sozialen Verwobenheit menschlicher Existenz viel weniger entgehen als Andere. Das ist ein Nachteil, solange Vulnerabilität und Relationen der Sorge und Abhängigkeit in unserer Gesellschaft so negativ konnotiert sind und aus der kapitalistischen Verwertungslogik herausfallen. Es kann aber auch ein epistemischer Vorteil sein, weil es zu einem tieferen Verständnis der multiplen Facetten menschlicher Daseinsweise führt. Dieser Erfahrung sollte Gehör geschenkt werden, um unsere Gesellschaft so umzugestalten, dass sie Dependenzbeziehungen und menschliche Diversität ernsthaft zulässt.

Epistemisch privilegierte Momente, die aus Marginalisierungserfahrungen herrühren, implizieren nicht, dass eine Verfestigung dieser Erfahrungen in irgendeiner Weise wünschenswert wäre. Sie verweisen aber darauf, dass zum Durchbrechen dieser Ausgrenzungen und bei der Gestaltung von Strukturen, die Menschen mit »Behinderung« nicht herabwürdigen und ausschließen, ihre Partizipation unerlässlich ist. Die Teilhabe von Menschen mit Beeinträchtigung ist bei der Aushandlung und dem Verständnis dafür, wie eine nicht-ableistische Gesellschaft überhaupt aussehen könnte, unerlässlich. Solange ihre Lebenserfahrungen, Perspektiven und Wissensbestände ausgeblendet und übersehen werden und ihnen die Deutungshoheit über das eigene Leben entzogen wird, solange ist ihnen eine gleichberechtigte Teilhabe als vollwertige Gesellschaftsmitglieder systematisch verstellt. Wir müssen anerkennen, dass es verschiedene Arten der Vernunft und der Ausgestaltung menschlicher Lebensformen gibt und dass alle auf ihre Weise zu einem besseren Verständnis eines geteilten Daseins in dieser Welt beitragen können. Die Reduktion auf eine Art und Weise des richtigen und gelungenen Menschseins ist eine epistemische Verkürzung und unterminiert die Gleichheit mancher Menschen und die Möglichkeit ihrer jeweiligen Entfaltung ungemain. Der Kampf für eine nicht-ableistische Gesellschaft, in der Menschen unabhängig von ihren individuellen Befähigungen und kognitiven Ausprägungen ohne Angst verschieden sein können (Adorno 2014: 116) ist deswegen genauso auf sozioökonomische und gesellschaftliche Transformationen angewiesen wie auf eine Selbstkritik logozentrischer Subjektivierungen in Philosophie und Theorie. Beide Strän-

ge verorten sich vor dem Horizont einer Allianz mit den von Ableismus Betroffenen und der kontinuierlichen Bestrebung, ihre Perspektiven, Stimmen und Expressionen zu verstehen, ernst zu nehmen und aufzugreifen – auch derjenigen, die aufgrund von schweren kognitiven Beeinträchtigungen behindert werden. »Nichts über uns ohne uns« lautet ein Slogan der Behindertenrechtsbewegung. Er hat nichts von seiner Radikalität verloren und bleibt weiterhin uneingelöst.

Siglen

Die Zitation der Schriften Kants folgt der Paginierung der Akademie-Ausgabe: Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1900 ff.

Im Einzelnen verwende ich folgende Siglen:

- GMS, AA IV Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
- KpV, AA V Kritik der praktischen Vernunft
- MS, AA VI Die Metaphysik der Sitten
- Anth, AA VII Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
- TP, AA VIII Über den Gemeinspruch
- ZeF, AA VIII Zum ewigen Frieden

Eine Ausnahme bildet die *Kritik der reinen Vernunft (KrV)*, welche nach der Originalpaginierung (A/B) zitiert wird.

Für folgende vielzitierte Werke verwende ich ebenfalls Siglen:

- FoJ Nussbaum, Martha Craven. 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, MA. [u. a.]: The Belknap Press of Harvard University Press).
- TG Rawls, John. 2012 [1979]. *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).

Literatur

- Achtelik, Kirsten. 2015. *Selbstbestimmte Norm. Feminismus, Pränataldiagnostik, Abtreibung* (Berlin: Verbrecher Verlag).
- Adorno, Theodor W. 1969. *Kritische Modelle 2. Stichworte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 2008. [1970]. *Negative Dialektik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2010. [1963]. *Probleme der Moralphilosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2014. [1951]. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Agamben, Giorgio. 2002. *Homo sacer. Die Souveränität und das nackte Leben* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 2003. *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III)* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Aichele, Valentin. 2010. »Monitoring – unverzichtbarer Beitrag zur staatlichen Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention«, *Positionen. Monitoring-Stelle zur UN-Behindertenrechtskonvention*, zuletzt abgerufen 30.05.2023. https://www.dvfr.de/fileadmin/user_upload/DVfR/Downloads/Aktuelles/MSt_2010_Positionen_Nr_1_zu_Umsetzung_BRK.pdf.
- (Hrsg.). 2013. *Das Menschenrecht auf gleiche Anerkennung vor dem Recht. Artikel 12 der UN-Behindertenrechtskonvention* (Baden-Baden: Nomos).
 - 2019. »Eine Dekade UN-Behindertenrechtskonvention in Deutschland«, *ApuZ – Aus Politik und Zeitgeschichte*, 6–7: 4–10.
- Aichele, Valentin, und Theresia Degener. 2013. »Frei und gleich im rechtlichen Handeln – Eine völkerrechtliche Einführung zu Artikel 12 UN-BRK«, In: *Das Menschenrecht auf gleiche Anerkennung vor dem Recht*, hrsg. v. Valentin Aichele (Baden-Baden: Nomos), 37–66.
- Aichele, Valentin, und Jochen von Bernstorff. 2010. »Das Menschenrecht auf gleiche Anerkennung vor dem Recht: Zur Auslegung von Art. 12 der UN-Behindertenrechtskonvention«, *Betreuungsrechtliche Praxis*, 5: 199–203.
- Altman, Andrew. 2016. »Discrimination«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/discrimination/>.
- Améry, Jean. 2015. [1966]. *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten* (Stuttgart: Klett-Cotta).

- Ammann, Christoph, und Andreas Hunziker. 2012. »Ethik in einem realistischen Geist. Zu Cora Diamonds moralphilosophischen Arbeiten«, In: Diamond, Cora: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie* Diamond (Berlin: Suhrkamp), 313–329.
- Anderson, Elizabeth S. 1999. »What Is the Point of Equality?«, *Ethics*, 109 (2): 287–337.
- Antidiskriminierungsstelle des Bundes. 2015. *Handbuch »Rechtlicher Diskriminierungsschutz«* (Berlin: Nomos).
- Apel, Karl-Otto. 1992. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Aquin, Thomas von. 2009. [2001]. *Summa contra gentiles*, hrsg. v. Karl Albert, Karl Allgauer, Leo Dümpelmann, Paulus Engelhardt, Leo Gerken und Markus H. Wörner (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- Arendt, Hannah. 1949. »Es gibt nur ein einziges Menschenrecht«, *Die Wandlung*, 4: 754–770.
- 1959. »Reflections on Little Rock«, *Dissent*, 6: 45–56.
 - 1986a. [1964] *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* (München / Berlin / Zürich: Piper).
 - 1986b. [1955]. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft* (München / Berlin / Zürich: Piper).
 - 1994. [1967]. *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (München / Zürich: Piper).
 - (Hrsg.). 1998. »Vorwort« und »Abschließende Bemerkungen« zur ersten Auflage von »*The Origins of Totalitarianism*« (1951), Berichte und Studien des Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. an der TU Dresden 17 (Göttingen / Dresden: V&R Unipress).
- Aristoteles. 2014. [1994]. *Politik*, hrsg. v. Ursula Wolf (Reinbek: Rowohlt).
- Arneil, Barbara. 2008. »Disability, Self Image, and Modern Political Theory«, *Political Theory*, 37 (2): 218–242.
- Arneil, Barbara, und Nancy J. Hirschmann (Hrsg.). 2016. *Disability and Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Arneson, Richard J. 1989. »Equality and Equal Opportunity for Welfare«, *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 56 (1): 77–93.
- Arstein-Kerslake, Anna. 2017. *Restoring Voice to People with Cognitive Disabilities. Realizing the Right to Equal Recognition before the Law* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Atterton, Peter. 2014. »Dignity and the Other. Dignity and the Phenomenological Tradition«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 276–285.
- Auer, Marietta. 2008. »Subjektive Rechte bei Pufendorf und Kant. Eine Analyse im Lichte der Rechtskritik Hohfelds«, *Archiv für die civilistische Praxis*, 208 (5): 584–634.
- Augsberg, Ino. 2018. »On Kant's Concept of Human Freedom and Dignity as Auto-Heteronomy«, In: *Human Dignity in Context. Explorations of a Contested Concept*, hrsg. v. Dieter Grimm, Alexandra Kemmerer und Christoph Möllers (Baden-Baden: Nomos), 55–68.

- Badura, Peter. 1987. »Die parlamentarische Demokratie«, In: *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, hrsg. v. Paul Kirchhof und Josef Isensee (Heidelberg: C. F. Müller Juristischer Verlag), 953–986.
- Baer, Susanne. 2005. »Menschenwürde zwischen Recht, Prinzip und Referenz. Die Bedeutung von Enttabuisierungen«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (4): 571–588.
- 2009. »Dignity, Liberty, Equality. A Fundamental Rights Triangle of Constitutionalism«, *University of Toronto Law Journal*, 59 (4): 417–468.
- Baldus, Manfred. 2011. »Menschenwürdegarantie und Absolutheitsthese. Zwischenbericht zu einer zukunftsweisenden Debatte«, *Archiv des öffentlichen Rechts*, 136 (4): 529–552.
- 2016. *Kämpfe um die Menschenwürde. Die Debatten seit 1949* (Berlin: Suhrkamp).
- Balibar, Étienne. 2011. »Menschenrechte« und »Bürgerrechte«. Zur modernen Dialektik von Freiheit und Gleichheit«, In: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hrsg. v. Christoph Menke und Francesca Raimondi (Berlin: Suhrkamp), 279–305.
- 2012. [2010]. *Gleichfreiheit. Politische Essays* (Berlin: Suhrkamp).
- Barclay, Linda. 2018. *Disability with Dignity. Justice, Human Rights and Equal Status* (London: Routledge).
- Bauman, Zygmunt. 1996. »Gewalt – modern und postmodern«, In: *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. Max Miller und Hans-Georg Soeffner (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 36–67.
- Becker, Lawrence C. 2005. »Reciprocity, Justice, and Disability«, *Ethics*, 116 (1): 9–39.
- Bedorf, Thomas. 2003. *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem* (München: Wilhelm Fink Verlag).
- Behrendt, Hauke. 2017. »Was ist soziale Teilhabe? Plädoyer für einen dreidimensionalen Inklusionsbegriff«, In: *Arbeit, Gerechtigkeit und Inklusion. Wege zu gleichberechtigter gesellschaftlicher Teilhabe*, hrsg. v. Hauke Behrendt und Catrin Misselhorn (Stuttgart: Metzler), 50–75.
- Beitz, Charles R. 2013. »Human Dignity in the Theory of Human Rights. Nothing But a Phrase?«, *Philosophy & Public Affairs*, 41 (3): 259–290.
- Benhabib, Seyla. 1992. »The Generalized and the Concrete Other«, In: *Situating the Self. Gender Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge), 148–177.
- 1994. »Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy«, *Constellations*, 1 (1): 26–52.
- 2007. »Ein anderer Universalismus. Einheit und Vielfalt der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55 (4): 501–519.
- 2011a. *Dignity In Adversity. Human Rights In Troubled Times* (Cambridge: Cambridge University Press).
- 2011b. *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 2015. »The Uses and Abuses of Kantian Rigorism. On Rainer Forst's Moral and Political Philosophy«, *Political Theory*, 43 (6): 777–792.

- Bérubé, Michael. 2003. »Citizenship and Disability«, *Dissent*, 50 (2): 52–57.
- 2010. »Equality, Freedom, and/or Justice for All. A Response to Martha Nussbaum«, In: *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, hrsg. v. Eva Feder Kittay und Licia Carlson (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell), 97–109.
- Beyleveld, Deryck. 2014. »Human Dignity and Human Rights in Alan Gewirth's Moral Philosophy«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Dietmar Mieth, Jens Braarvig, Marcus Düwell und Roger Brownsword (Cambridge: Cambridge University Press), 230–239.
- Bickenbach, Jerome E., Franziska Felder und Barbara Schmitz. 2015. *Disability and the Good Human Life* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Bielefeldt, Heiner. 2008. *Menschenwürde. Der Grund der Menschenrechte* (Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte).
- 2009a. *Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
 - 2009b. *Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenrechtskonvention* (Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte).
 - 2010. »Das Diskriminierungsverbot als Menschenrechtsprinzip«, In: *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*, hrsg. v. Ulrike Hormel und Albert Scherr (Wiesbaden: Springer VS), 21–34.
 - 2011. *Auslaufmodell Menschenwürde?* (Freiburg, Breisgau: Herder).
 - 2017. »Inklusion als Menschenrechtsprinzip. Grundsätzliche Überlegungen aus gebotenem Anlass«, *Zeitschrift für Menschenrechte*, 17 (1): 60–73.
- Bird, Colin. 2008. »Self-Respect and the Respect of Others«, *European Journal of Philosophy*, 18 (1): 17–40.
- 2013. »Dignity as a Moral Concept«, *Social Philosophy and Policy*, 30 (1–2): 150–176.
- Birmingham, Peg. 2007. »The An-Archic Event of Natality and the ›Right to Have Rights‹«, *Social Research. An International Quarterly*, 74 (3): 763–776.
- Birnbacher, Dieter. 2001. »Selbstbewußte Tiere und bewußtseinsfähige Maschinen – Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs«, In: *Person – Philosophiegeschichte, theoretische Philosophie, praktische Philosophie*, hrsg. v. Dieter Sturma (Münster: Mentis), 301–324.
- 2004. »Menschenwürde – abwägbar oder unabwägbar?«, In: *Biomedizin und Menschenwürde*, hrsg. v. Matthias Kettner (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 249–271.
 - 2013. »Warum hat der Mensch weitergehende Rechte als andere Naturwesen?«, In: *Autonomie und Würde*, hrsg. v. Heike Baranzke und Gunnar Duttge (Würzburg: Königshausen und Neumann), 434–463.
 - 2015. »Menschenwürde-Skepsis«, In: *Menschenwürde und Medizin. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Jan C. Joerden, Felix Thiele und Eric Hilgendorf (Berlin: Duncker & Humblot), 159–175.
 - 2017. »Hat das Leben eine ›Würde?‹«, *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 4 (2): 41–62.
- Bloch, Ernst. 1983. *Naturrecht und menschliche Würde* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang. 2004. »Bleibt die Menschenwürde unantastbar?«, *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 49 (10): 1216–1227.

- Boehm, Omri. 2022. *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität* (Berlin: Propyläen).
- Boshammer, Susanne. 2008. »Diskriminierung«, In: *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie I. A – M*, hrsg. v. Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Robin Celikates (Berlin: De Gruyter), 232–238.
- Bourdieu, Pierre. 1998. [1987]. *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Braidotti, Rosi. 2013. *The Posthuman* (Cambridge: Polity).
- Brandhorst, Mario. 2017. »Zur Geschichtlichkeit menschlicher Würde«, In: *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hrsg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar (Berlin: Suhrkamp), 113–153.
- Brandhorst, Mario und Eva Weber-Guskar (Hrsg.). 2017. *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz* (Berlin: Suhrkamp).
- Bratu, Christine. 2019. »Self-Respect and the Disrespect of Others«, *Ergo. An Open Access Journal of Philosophy*, 6 (13): 357–373.
- Braun, Kathrin. 2000. *Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik* (Frankfurt a.M / New York: Campus).
- Braun, Kerstin. 2015. »Nothing About Us Without Us: the Legal Disenfranchisement of Voters with Disabilities in Germany and Its Compliance with International Human Rights Standards on Disabilities«, *American University International Law Review*, 30 (2): 315–346.
- Brighouse, Harry. 2001. »Can Justice as Fairness Accommodate the Disabled?«, *Social Theory and Practice*, 27 (4): 537–560.
- Bröckling, Ulrich. 2007. *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Brown, Wendy. 2011. »Die Paradoxien der Rechte ertragen«, In: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hrsg. v. Christoph Menke und Francesca Raimondi (Berlin: Suhrkamp), 454–473.
- Brownlee, Kimberley, und Adam Cureton. 2009. *Disability and Disadvantage* (Oxford / New York: Oxford University Press).
- Brownword, Roger. 2014. »Human Dignity From a Legal Perspective«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Jens Braarvig, Roger Brownword, Marcus Düwell und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 1–22.
- Brumlik, Micha. 2004. *Advokatorische Ethik. Zur Legitimation pädagogischer Eingriffe* (Berlin: Philo-Verlag).
- 2013. »Kindeswohl und advokatorische Ethik«, *Ethik Journal*, 1 (2): 1–14.
- Buchanan, Allen. 1984. »What’s So Special about Rights?«, *Social Philosophy and Policy*, 2 (1): 61–83.
- 1996. »Choosing Who Will Be Disabled. Genetic Intervention and the Morality of Inclusion«, *Social Philosophy and Policy*, 13 (2): 18–46.
- 2013. *The Heart of Human Rights* (Oxford: Oxford University Press).

- Buddeberg, Eva. 2011. *Verantwortung im Diskurs. Grundlinien einer rekonstruktiv-hermeneutischen Konzeption moralischer Verantwortung im Anschluss an Hans Jonas, Karl-Otto Apel und Emmanuel Lévinas* (Berlin: De Gruyter).
- 2012. »Du wirst nicht töten«. Lévinas' Ethik der Verantwortung als erste Philosophie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60 (5): 705–724.
 - 2013. »Morality, the Other and Third Persons«, *European Journal for Philosophy of Religion*, 5 (4): 105–124.
 - 2016. »Ethik und Politik im Anschluss an Lévinas. Zwischen dem einen und den vielen Anderen?«, *Zeitschrift für Praktische Philosophie*, 3 (1): 93–124.
- Bude, Heinz. 2015a. »Inklusion als sozialpolitischer Leitbegriff«, In: *Handbuch Behindertenrechtskonvention. Teilhabe als Menschenrecht – Inklusion als gesellschaftliche Aufgabe*, hrsg. v. Theresia Degener und Elke Diehl (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung), 388–398.
- 2015b. »Was für eine Gesellschaft wäre eine ›inklusive Gesellschaft‹?«, In: *Inklusion. Wege in die Teilhabegesellschaft*, hrsg. v. Heinrich-Böll-Stiftung (Frankfurt a.M. / New York: Campus), 37–43.
- Butler, Judith. 2005. *Gefährdetes Leben. Politische Essays* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 2007. *Kritik der ethischen Gewalt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2012. »Gefährdetes Leben, Verletzbarkeit und die Ethik der Kohabitation«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 60 (5): 691–704.
 - 2016. *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* (Berlin: Suhrkamp).
 - 2020. *The Force of Nonviolence. The Ethical in the Political* (London / New York: Verso).
- Campbell, Fiona Kumari. 2009. *Contours of Ableism* (London: Palgrave Macmillan UK).
- Carlson, Licia. 2010a. *The Faces of Intellectual Disability. Philosophical Reflections* (Bloomington: Indiana University Press).
- 2010b. »Philosophers of Intellectual Disability – A Taxonomy«, In: *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, hrsg. v. Eva Feder Kittay und Licia Carlson (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell), 315–329.
 - 2015. »Docile Bodies, Docile Minds. Foucauldian Reflections on Mental Retardation«, In: *Foucault and the Government of Disability*, hrsg. v. Shelley Tremain (Ann Arbor: University of Michigan Press), 133–152.
- Carlson, Licia, und Eva Feder Kittay. 2010. »Introduction. Rethinking Philosophical Pre-sumptions in Light of Cognitive Disability«, In: *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, hrsg. v. Eva Feder Kittay und Licia Carlson (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell), 1–25.
- Catala, Amandine. 2020. »Metaepistemic Injustice and Intellectual Disability. A Pluralist Account of Epistemic Agency«, *Ethical Theory and Moral Practice* 23, 5: 755–776.
- Cavell, Stanley. 1979. *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy* (New York / Oxford: Oxford University Press).
- Christiano, Thomas. 2008. »Two Conceptions of the Dignity of Persons«, *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 16: 101–126.
- Christman, John. 2004. »Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves«, *Philosophical Studies*, 117 (1–2): 143–164.

- Cicero, Marcus Tullius. 2010. *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*, hrsg. v. Heinz Gunermann (Stuttgart: Reclam).
- Clifford Simplican, Stacy. 2012. »Making Disability Public in Deliberative Democracy«, *Contemporary Political Theory*, 11 (2): 211–228.
- 2015. *The Capacity Contract. Intellectual Disability and the Question of Citizenship* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
 - 2016. »Disavowals of Disability in Rawls' Theory of Justice and his Critics«, In: *Disability and Political Theory*, hrsg. v. Barbara Arneil und Nancy J. Hirschmann (Cambridge: Cambridge University Press), 79–98.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991. »Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Colour«, *Stanford Law Review* 43 (6): 1241–1299.
- Cureton, Adam. 2008. »A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled«, *Essays in Philosophy*, 9 (1): 55–76.
- Curtis, Benjamin L., und Simo Vehmas. 2013. »Moral Worth and Severe Intellectual Disability – A Hybrid View«, In: *Disability and the Good Human Life*, hrsg. v. Jerome Bickenbach, Franziska Felder und Barbara Schmitz (Cambridge: Cambridge University Press), 19–49.
- Damschen, Gregor (Hrsg.). 2003. *Der moralische Status menschlicher Embryonen. Pro und contra Spezies-, Kontinuums-, Identitäts- und Potentialitätsargument* (Berlin: De Gruyter).
- Darwall, Stephen. 1977. »Two Kinds of Respect«, *Ethics*, 88 (1): 36–49.
- 2006. *The Second-Person Standpoint. Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
 - 2007. »Reply to Korsgaard, Wallace, and Watson«, *Ethics*, 118 (1): 52–69.
 - 2013a. *Morality. Essays in Second-Personal Ethics I* (Oxford: Oxford University Press).
 - 2013b. *Honor, History, and Relationship. Essays in Second-Personal Ethics II* (Oxford: Oxford University Press).
- Dederich, Markus. 2001. *Menschen mit Behinderung zwischen Ausschluss und Anerkennung* (Bad Heilbrunn: Klinkhardt).
- 2002. »Kritische Anmerkungen zur Präimplantationsdiagnostik«, *Zeitschrift für Heilpädagogik*, 54 (9): 356–363.
 - 2004. »»Bioethik«, Menschenwürde und Behinderung«, *Vierteljahresschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete*, 73 (3): 260–270.
 - 2010. »Behinderung, Norm, Differenz – Die Perspektive der Disability Studies«, In: *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Soziale Arbeit als Arbeit mit den Anderen*, hrsg. v. Fabian Kessel und Melanie Plößler (Wiesbaden: Springer VS), 170–184.
 - 2012. »Inklusion als Menschenrecht und Bedingung der Möglichkeit für Chancengleichheit?«, In: *Chancengleichheit und »Behinderung« im Bildungswesen. Gerechtigkeits-theoretische und sonderpädagogische Perspektiven*, hrsg. v. Ivo Wallimann-Helmer (Freiburg, Breisgau: Herder), 24–52.
 - 2013. *Philosophie in der Heil- und Sonderpädagogik* (Stuttgart: Kohlhammer).
- Degener, Theresia. 2006. »Menschenrechtsschutz für behinderte Menschen. Vom Entstehen einer neuen Menschenrechtskonvention der Vereinten Nationen«, *Zeitschrift für die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen*, 54 (3): 104–110.

- 2015. »Die UN-Behindertenrechtskonvention – ein neues Verständnis von Behinderung«, In: *Handbuch der Behindertenrechtskonvention. Teilhabe als Menschenrecht – Inklusion als gesellschaftliche Aufgabe*, hrsg. v. Theresia Degener und Elke Diehl (Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung), 55–65.
 - 2018. »Unterstützte gleiche Freiheit. Zum Innovationspotenzial der Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen«, In: *Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermessen*, hrsg. v. Susanne Baer und Ute Sacksofsky (Baden-Baden: Nomos), 61–70.
- Degener, Theresia, und Elke Diehl (Hrsg.). 2015. *Handbuch Behindertenrechtskonvention. Teilhabe als Menschenrecht – Inklusion als gesellschaftliche Aufgabe* (Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung).
- Degener, Theresia, und Carola Ewinkel. 1993. »Sterbehilfe bei behinderten Säuglingen. Zur Kritik an ›Helga Kuhse/Peter Singer: Should the Baby Live?‹«, In: *Tödliche Ethik. Beiträge gegen Eugenik und ›Euthanasie‹*, hrsg. v. Theo Bruns, Ulla Penselin und Udo Sierck (Hamburg: Verlag Libertäre Assoziation), 94–103.
- den Hartogh, Govert. 2014. »Is Human Dignity the Ground of Human Rights?«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 200–207.
- Derrida, Jacques. 1991. *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp)
- Devlin, Richard F., und Dianne Pothier (Hrsg.). 2006. *Critical Disability Theory. Essays in Philosophy, Politics, Policy, and Law* (Toronto: University of British Columbia Press).
- Dhawan, Nikita. 2017. »Can Non-Europeans Philosophize? Transnational Literacy and Planetary Ethics in a Global Age«, *Hypatia*, 32 (3): 488–505.
- Diamond, Cora. 2012. *Menschen, Tiere, Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie* (Berlin: Suhrkamp), 107–148.
- Donaldson, Sue, und Will Kymlicka. 2011. *Zoopolis. A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press).
- 2016. »Rethinking Membership and Participation in an Inclusive Democracy«, In: *Disability and Political Theory*, hrsg. v. Barbara Arneil und Nancy J. Hirschmann (Cambridge: Cambridge University Press), 168–197.
- Dreier, Horst. 2014. »Human Dignity in German Law«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Dietmar Mieth, Jens Braarvig, Marcus Düwell und Roger Brownsword (Cambridge: Cambridge University Press), 375–385.
- Dürig, Günther. 1956. »Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1. Abs. I in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes«, *Archiv des öffentlichen Rechts*, 81 (2): 117–157.
- Düwell, Marcus. 2003. »Utilitarismus und Bioethik. Das Beispiel von Peter Singers Praktischer Ethik«, In: *Bioethik. Eine Einführung*, hrsg. v. Marcus Düwell und Klaus Steigleder (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 57–71.
- 2010. »Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte«, *Zeitschrift für Menschenrechte*, 4 (1): 64–79.

- 2014. »Human Dignity. Concepts, Discussions, Philosophical Perspectives«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Jens Braarvig, Roger Brownsword, Marcus Düwell und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 23–49.
 - 2016. »Frankfurt Goes Kantian – But How Does It Work?«, *Netherlands Journal of Legal Philosophy*, 3: 29–39.
- Düwell, Marcus, und Marie Göbel. 2017. »Die ›Notwendigkeit‹ der Menschenwürde«, In: *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hrsg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar (Berlin: Suhrkamp), 60–90.
- Dworkin, Ronald. 1981a. »What Is Equality? Part 1: Equality of Welfare«, *Philosophy and Public Affairs*, 10 (3): 185–246.
- 1981b. »What Is Equality? Part 2: Equality of Resources« *Philosophy and Public Affairs*, 10 (4): 283–345.
 - 1997. [1977]. *Taking Rights Seriously* (London: Bloomsbury).
 - 2014. *Gerechtigkeit für Igel* (Berlin: Suhrkamp).
- Enders, Christoph. 1997. *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Estlund, David M. 2008. *Democratic Authority. A Philosophical Framework* (Princeton: Princeton University Press).
- Fassin, Didier. 2017. *Das Leben. Eine kritische Gebrauchsanweisung. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2016* (Berlin: Suhrkamp).
- Feinberg, Joel. 1970. »The Nature and Value of Rights«, *Journal of Value Inquiry*, 4: 263–267.
- 1994. *Freedom and Fulfillment. Philosophical Essays* (Princeton: Princeton University Press).
- Felder, Franziska. 2012. *Inklusion und Gerechtigkeit. Das Recht behinderter Menschen auf Teilhabe* (Frankfurt a.M. / New York: Campus).
- Fichte, Johann Gottlieb. 1971. [1845/1846]. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, hrsg. v. Immanuel Hermann Fichte (Berlin: De Gruyter).
- Fischer-Lescano, Andreas. 2017. »Subjektlose Rechte«, *Kritische Justiz*, 50 (4): 475–496.
- Flikschuh, Katrin. 2015. »Human Rights in Kantian Mode«, In: *Philosophical Foundations of Human Rights*, hrsg. v. Rowan Cruft, S. Matthew Liao und Massimo Renzo (Oxford: Oxford University Press), 653–670.
- Forschner, Maximilian. 2013. »Cicero«, In: *Wörterbuch der Würde*, hrsg. v. Rolf Gröschner, Antje Kapust und Oliver W. Lembcke (München: Wilhelm Fink), 17–18.
- Forst, Rainer. 1994. *Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 1997. »Kontexte des Selbst. Zu Seyla Benhabibs Konzeption einer Kritischen Theorie«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45 (6): 957–973.
 - 2004. »Moralische Autonomie und Autonomie der Moral. Zu einer Theorie der Normativität nach Kant«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52 (2): 179–197.
 - 2005. »Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (4): 589–596.

- 2007. *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2010. »The Justification of Human Rights and the Basic Right to Justification. A Reflexive Approach«, *Ethics*, 120 (4): 711–740.
 - 2011. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik* (Berlin: Suhrkamp).
 - 2015a. »Die erste Frage der Gerechtigkeit«, In: *Inklusion. Wege in die Teilhabegesellschaft*, hrsg. v. Heinrich-Böll-Stiftung (Frankfurt a.M. / New York: Campus), 44–53.
 - 2015b. *Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen* (Berlin: Suhrkamp).
 - 2016a. »The Justification of Basic Rights. A Discourse-Theoretical Approach«, *Netherlands Journal of Legal Philosophy* (3): 7–28.
 - 2016b. »The Point and Ground of Human Rights. A Kantian Constructivist View«, In: *Global Political Theory*, hrsg. v. David Held und Pietro Maffettone (Cambridge: Polity), 22–39.
 - 2017. »Noumenal Alienation. Rousseau, Kant and Marx on the Dialectics of Self-Determination«, *Kantian Review*, 22 (4): 523–551.
 - 2018a. »Der Sinn und der Grund der Menschenrechte«, In: *Kant und Menschenrechte, Kants-Studien Ergänzungshefte*, hrsg. v. Reza Mosayebi (Berlin / Boston: De Gruyter), 241–266.
 - 2018b. »Das Recht der Negativität«, In: *Negativität. Kunst – Recht – Politik*, hrsg. v. Thomas Khurana, Dirk Quadflieg, Francesca Raimondi, Juliane Rebentisch und Dirk Setton (Berlin: Suhrkamp), 196–206.
- Foucault, Michel. 1977. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 1982. »The Subject and Power«, *Critical Inquiry*, 8 (4): 777–795.
 - 2002. *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76)* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2019. [1977]. *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Fraser, Nancy. 1990. »Rethinking the Public Sphere. A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy«, *Social Text* 25/26: 56–80.
- Fraser, Nancy, und Axel Honneth. 2003. *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Frehe, Horst. 2012. »Soziale Teilhabe: ein Menschenrecht. Der Entwurf des Forums behinderter Juristinnen und Juristen für ein Gesetz zur Sozialen Teilhabe«, *Kritische Justiz*, 45 (4): 435–443.
- Freyenhagen, Fabian. 2013. *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing* (Oxford: Oxford University Press).

- Fuchs, Thomas. 2008. »Die Würde des menschlichen Leibes«, In: *Begründung von Menschenwürde und Menschenrechten*, hrsg. v. Wilfried Härle und Bernhard Vogel (Freiburg, Breisgau / Basel / Wien: Herder), 202–219.
- Funke, Andreas. 2007. »Wahlrecht, Republik, Politische Freiheit. Zur Begründung des Rechts auf Wahl nach Art. 38 GG«, *Der Staat*, 46 (3): 395–419.
- Gadamer, Hans-Georg. 1990. [1960]. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen: J.C.B. Mohr, Paul Siebeck).
- Garrau, Marie, und Cécile Laborde. 2015. »Relational Equality, Non-Domination, and Vulnerability«, In: *Social Equality. On What It Means to Be Equals*, hrsg. v. Carina Fourie, Fabian Schuppert und Ivo Wallimann-Helmer (New York / Oxford: Oxford University Press), 45–64.
- Geuss, Raymond. 2010. *History and Illusion in Politics* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Gewirth, Alan. 1995. *Reason and Morality* (Chicago: University of Chicago Press).
- 2009. *Self-Fulfillment* (Princeton: Princeton University Press).
- Gilbert, Pablo. 2015. »Human Rights, Human Dignity, and Power«, In: *Philosophical Foundations of Human Rights*, hrsg. v. Rowan Cruft, Matthew Liao und Massimo Renzo (Oxford: Oxford University Press), 196–213.
- 2018. *Human Dignity and Human Rights* (Oxford: Oxford University Press).
- Gilligan, Carol. 2003. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Gisbertz, Philipp. 2018a. *Menschenwürde in der angloamerikanischen Rechtsphilosophie. Ein Vergleich zur kontinentaleuropäischen Begriffsbildung* (Baden-Baden: Nomos).
- 2018b. »Overcoming Doctrinal School Thought. A Unifying Approach to Human Dignity«, *Ratio Juris*, 31 (2): 196–207.
- Goffman, Erving. 1991. [1963]. *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* (New York: Simon & Schuster).
- Gomolla, Mechtild. 2016. »Direkte und indirekte, institutionelle und strukturelle Diskriminierung«, In: *Handbuch Diskriminierung*, hrsg. v. Albert Scherr, Aladin El-Mafaalani und Emine Gökçen Yüksel (Wiesbaden: Springer VS), 133–155.
- Goodin, Robert E. 1996. »Enfranchising the Earth, and Its Alternatives«, *Political Studies*, 44 (5): 835–849.
- 2007. »Enfranchising All Affected Interests, and Its Alternatives«, *Philosophy & Public Affairs*, 35 (1): 40–68.
- Goos, Christoph. 2009. *Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs* (Bonn: V&R. Bonn University Press).
- Gosepath, Stefan. 2004. *Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- 2008. »Gerechtigkeit«, In: *Handbuch der politischen Philosophie und Sozialphilosophie I. A-M*, hrsg. v. Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Robin Celikates (Berlin: De Gruyter), 394–401.

- 2015. »The Principles and the Presumption of Equality«, In: *Social Equality. On What It Means to Be Equals*, hrsg. v. Carina Fourie, Fabian Schuppert und Ivo Wallimann-Helmer (New York / Oxford: Oxford University Press), 167–185.
 - 2018. »Das Problem der Menschenrechte bei Kant«, In: *Kant und Menschenrechte*, Kant-Studien Ergänzungshefte, hrsg. v. Reza Mosayebi (Berlin / Boston: De Gruyter), 195–216.
- Gosepath, Stefan, und Georg Lohmann (Hrsg.). 1999. *Philosophie der Menschenrechte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Graumann, Sigrid. 2011. *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte* (Frankfurt a.M. / New York: Campus).
- 2014. »Human Dignity and People with Disabilities«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 484–491.
- Griffin, James. 2002. »A Note on Measuring Well-Being«, In: *Summary Measures of Population Health*, hrsg. v. Christopher J.L Murray, Joshua A. Salomon, Colin D. Mathers und Alan D. Lopez (Genf: World Health Organization).
- 2013. *On Human Rights* (Oxford: Oxford University Press).
- Gutmann, Thomas. 2010. »Würde und Autonomie. Überlegungen zur Kantischen Tradition«, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 15 (1): 3–34.
- 2014. »Struktur und Funktion der Menschenwürde als Rechtsbegriff«, *Angewandte Philosophie*, 1 (1): 49–74.
 - 2018. »Inklusion im Spannungsfeld normativer und rechtlicher Vorgaben«, In: *Ethische Dimensionen Inklusiver Bildung*, hrsg. v. Michael Quante, Silvia Wiedebusch und Heidrun Wulfekühler (Weinheim / Basel: Beltz Juventa), 142–152.
- Habermas, Jürgen. 1970. »On Systematically Distorted Communication«, *Inquiry*, 13 (1–4): 205–218.
- 1971. »Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik«, In: *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. v. Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 120–159.
 - 1992. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 1996a. »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 11–64.
 - 1996b. »Drei normative Modelle der Demokratie«, In: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 277–292.
 - 2002. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2005. »Ich selber bin ja ein Stück Natur« – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit«, In: *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, hrsg. v. Axel Honneth (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 13–52.
 - 2010. »Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 58 (3): 343–358.

-
- 2017. »Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie«, In: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hrsg. v. Christoph Menke und Francesca Raimondi (Berlin: Suhrkamp), 442–453.
 - 2019. »Noch einmal. Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 67 (5): 729–743.
- Hahn, Henning. 2008. *Moralische Selbstachtung. Zur Grundfigur einer sozialliberalen Gerechtigkeitstheorie* (Berlin / Boston: De Gruyter).
- Hall, Melinda C. 2019. »Critical Disability Theory«, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://plato.stanford.edu/entries/disability-critical/>.
- Hammarberg, Thomas. 2011. »Persons with Disabilities Must not Be Denied the Right to Vote«, zuletzt abgerufen 30.05.2023. <https://www.coe.int/en/web/commissioner/-/persons-with-disabilities-must-not-be-denied-the-right-to-vote-2>.
- Haraway, Donna. 1988. »Situated Knowledges. The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, *Feminist Studies*, 14 (3): 575–599.
- Harding, Sandra. 1993 »Rethinking Standpoint Epistemology. What Is ›Strong Objectivity‹?«, In: *Feminist Epistemologies*, hrsg. v. Linda Martin Alcoff und Elizabeth Potter. (London / New York: Routledge), 49–82.
- Hare, Richard M. 1960. »Ethics«, In: *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, hrsg. v. J.O. Urmson und Jonathan Rée (London / New York: Routledge), 120–130.
- Hark, Sabine. 2018. »Enteignet Euch! oder: Keine Frage der Wahl. Über Autonomie in der Demokratie«, In: *Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermessen*, hrsg. v. Susanne Baer und Ute Sacksofsky (Baden-Baden: Nomos), 157–172.
- Hartley, Christie J. 2009. »An Inclusive Contractualism. Obligations to the Mentally Disabled«, In: *Disability and Disadvantage*, hrsg. v. Kimberley Brownlee und Adam Cureton (Oxford / New York: Oxford University Press), 138–162.
- Haslanger, Sally Anne. 2013. *Resisting Reality. Social Construction and Social Critique* (Oxford: Oxford University Press).
- Heidegger, Martin. 2006. [1927]. *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer).
- Heinrichs, Bert. 2015. »Diskriminierung«, In: *Handbuch Bioethik*, hrsg. v. Dieter Sturma (Stuttgart u. a.: Metzler), 26–31.
- Heller, Jonas. 2018. *Mensch und Maßnahme. Zur Dialektik von Ausnahmезustand und Menschenrechten* (Weilerswist: Velbrück).
- Hellman, Deborah. 2008. *When is Discrimination Wrong?* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Hetzl, Mechthild. 2007. *Provokation des Ethischen. Diskurse über Behinderung und ihre Kritik* (Heidelberg: Winter Universitätsverlag).
- Hilgendorf, Eric. 1999. »Die mißbrauchte Menschenwürde. Probleme des Menschenwürdetopos am Beispiel der bioethischen Diskussion«, *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, 7: 137–158.
- 2013. »Menschenwürdeschutz als Schutz vor Demütigung? Eine Kritik«, In: *Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzeption Avishai Margalit's*, hrsg. v. Eric Hilgendorf und Tatjana Hörnle (Baden-Baden: Nomos).

- Hill, Thomas E. 1980. »Humanity as an End in Itself«, *Ethics*, 91 (1): 84–99.
- 2003. »Die Würde der Person. Kant, Probleme und ein Vorschlag«, In: *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, hrsg. v. Ralf Stoecker (Wien: öbv&hpt), 153–173.
 - 2013. »In Defence of Human Dignity. Comments on Kant and Rosen«, In: *Understanding Human Dignity*, hrsg. v. Christopher McCrudden (Oxford: Oxford University Press).
 - 2014. »Kantian Perspectives on the Rational Basis of Human Dignity«, In: *The Cambridge Handbook on Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 215–221.
- Hoerster, Norbert. 1995. *Neugeborene und das Recht auf Leben* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Höffe, Otfried. 2002a. *Medizin ohne Ethik?* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 2002b. »Menschenwürde als ethisches Prinzip«, In: *Gentechnik und Menschenwürde*, hrsg. v. Otfried Höffe, Ludger Honnefelder, Josef Isensee und Paul Kirchhof (Köln: Dumont), 111–141.
 - 2018. »Das Angeborene Recht ist Nur ein Einziges.« Hat Kant eine Philosophie der Menschenrechte?, In: *Kant und Menschenrechte*, Kant-Studien Ergänzungshefte, hrsg. v. Reza Mosayebi (Berlin / Boston: De Gruyter), 37–48.
- Hofmann, Hasso. 1993. »Die versprochene Menschenwürde«, *Archiv des öffentlichen Rechts*, 118 (3): 353–377.
- Hohfeld, Wesley Newcomb. 1913. »Some Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning«, *The Yale Law Journal*, 23 (1): 16–59.
- Honneth, Axel. 2003a. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 2003b. »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von ›Anerkennung‹«, In: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 10–27.
 - 2005. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2011. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Berlin: Suhrkamp).
 - 2012a. [2000]. »Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die Herausforderung der poststrukturalistischen Ethik«, In: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 133–170.
 - 2012b. [2000]. »Zwischen Aristoteles und Kant. Skizze einer Moral der Anerkennung«, In: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 171–192.
 - 2012c. [2000]. »Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik«, In: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 237–251.
 - 2012d. [1994]. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
 - 2014. »Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 62 (5): 787–800.
- Horkheimer, Max. 1968. »Traditionelle und kritische Theorie«, In: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation. Band II*, hrsg. v. Alfred Schmidt (Frankfurt a.M.: Fischer), 137–200.

- 2007. [1967]. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (Frankfurt a.M.: Fischer).
- Horn, Christoph. 2011. »Die verletzbare und die unverletzbare Würde des Menschen. Eine Klärung«, *Information Philosophie*, 3: 30–41, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://www.information-philosophie.de/?a=1&t=5359&n=2&y=1&c=2>.
- 2018. »Kants Rechtsbegriff und seine deontologischen Grundlagen«, In: *Kant und Menschenrechte*, hrsg. v. Reza Mosayebi (Berlin / Boston: De Gruyter), 177–194.
- Ikäheimo, Heikki. 2008. »Personhood and the Social Inclusion of People with Disabilities. A Recognition-Theoretical Approach«, In: *Arguing about Disability. Philosophical Perspectives*, hrsg. v. Kristjana Kristiansen, Simo Vehmas und Tom Shakespeare (London / New York: Routledge), 77–92.
- 2009. »Die Realisierung unserer Bestimmung – Anerkennung als ontologischer wie auch ethischer Begriff«, In: *Anerkennung*, hrsg. v. Hans-Christoph Schmidt am Busch und Christopher F. Zurn (Berlin: Akademie Verlag), 325–348.
- Iser, Matthias. 2008. *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (Frankfurt a.M. / New York: Campus).
- Jaeggi, Rahel. 2013. »Was ist Ideologiekritik?«, In: *Was ist Kritik?*, hrsg. v. Rahel Jaeggi und Tilo Wesche (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 266–298.
- 2014. *Kritik von Lebensformen* (Berlin: Suhrkamp).
- Jellinek, Georg. 2011. [1892]. *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, hrsg. v. Jens Kersten (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Joas, Hans. 1999. »Die Sakralität der Person und die Politik der Würde«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 47 (2): 325–333.
- 2015. [2011]. *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte* (Berlin: Suhrkamp).
- Kahane, Guy, und Julian Savulescu. 2009. »The Welfarist Account of Disability«, In: *Disability and Disadvantage*, hrsg. v. Kimberley Brownlee (Oxford / New York: Oxford University Press), 14–53.
- Kant, Immanuel. 1902 ff. *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften* (Berlin: De Gruyter).
- Kaufmann, Paulus, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser, und Elaine Webster. 2011. *Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated* (Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer).
- Keith, Heather E., und Kenneth D. Keith. 2013. *Intellectual Disability. Ethics, Dehumanization, and a New Moral Community* (Chichester, West Sussex: Wiley Blackwell).
- Kern, Andrea. 2005. »Freiheit zum Objekt. Eine Kritik der Aporie des Erkennens«, In: *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, hrsg. v. Axel Honneth (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 53–82.
- Kerstein, Samuel J. 2014. »Kantian Dignity. A Critique«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 222–229.
- Khader, Serene J. 2019. *Decolonizing Universalism. A Transnational Feminist Ethic* (New York / Oxford: Oxford University Press).

- Killmister, Suzy. 2020. *Contours of Dignity* (Oxford: Oxford University Press).
- Kirste, Stephan. 2013a. »Menschenwürde in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts«, In: *Menschenwürde und Medizin*, hrsg. v. Jan C. Joerden, Eric Hilgendorf und F. Thiele (Berlin: Duncker & Humblot), 241–264.
- 2013b. »Rechtsperson«, In: *Wörterbuch der Würde*, hrsg. v. Rolf Gröschner, Oliver W. Lembcke und Antje Kapust (München: Wilhelm Fink), 339–341.
- Kittay, Eva Feder. 1999. *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency* (London / New York: Routledge).
- 2004. »Behinderung und das Konzept der *Care Ethik*«, In: *Ethik und Behinderung. Ein Perspektivenwechsel*, Kultur der Medizin, hrsg. v. Sigrid Graumann (Frankfurt / New York: Campus), 67–80.
- 2005. »At the Margins of Moral Personhood«, *Ethics*, 116 (1): 100–131.
- 2010. »The Personal Is Philosophical Is Political. A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield«, In: *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, hrsg. v. Eva Feder Kittay und Licia Carlson (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell), 393–413.
- 2011. »The Ethics of Care, Dependence, and Disability«, *Ratio Juris*, 24 (1): 49–58.
- Kittay, Eva Feder, und Licia Carlson (Hrsg.). 2010. *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy* (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell).
- Kleingeld, Pauline. 2010. »Moral Consciousness and the Fact of Reason«, In: *Kant's Critique of Practical Reason. A Critical Guide*, hrsg. v. Andrews Reath und Jens Timmermann (Cambridge: Cambridge University Press), 55–72.
- 2018. »The Principle of Autonomy in Kant's Moral Theory. Its Rise and Fall«, In: *Kant On Persons and Agency*, hrsg. v. Eric Watkins (Cambridge: Cambridge University Press), 61–79.
- Kocher, Eva, und Felix Welti. 2012. »Behinderungen – Einführung in den Schwerpunkt«, *Kritische Justiz* (4): 364–365.
- Koller, Peter. 1999. »Der Geltungsbereich der Menschenrechte«, In: *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. v. Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 96–123.
- Korsgaard, Christine M. 1986. »Kant's Formula of Humanity«, *Kant-Studien*, 77 (1–4): 183–202.
- 1996a. *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press).
- 1996b. *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- 2018. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals* (Oxford: Oxford University Press).
- 2021. »Valuing Our Humanity«, In: *Respect. Philosophical Essays*, hrsg. v. Richard Dean und Oliver Sensen (Oxford: Oxford University Press), 171–191.
- Kristeva, Julia, und Charles Gardou. 2012. »Behinderung und Vulnerabilität«, In: *Sprache und Kommunikation*, hrsg. v. Otto Braun und Ulrike Lüdtke (Stuttgart: Kohlhammer), 39–48.
- Kuch, Hannes. 2011. »The Rituality of Humiliation. Exploring Symbolic Vulnerability«, In: *Humiliation, Degradation, Dehumanization. Human Dignity Violated*, hrsg. v. Paulus Kauf-

- mann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser und Elaine Webster (Dordrecht / Heidelberg / London / New York: Springer), 37–56.
- Kuhlmann, Andreas. 2003. »Therapie als Affront«, *Ethik in der Medizin*, 15 (3): 151–160.
- 2011. *An den Grenzen unserer Lebensform. Texte zur Bioethik und Anthropologie* (Frankfurt a.M. / New York: Campus).
- Lachwitz, Klaus. 2012. »Auswirkungen der UN-Behindertenrechtskonvention auf das deutsche Geschäftsfähigkeits- und Betreuungsrecht. Überlegungen aus der Perspektive von Menschen mit geistiger Behinderung«, *Kritische Justiz*, 45: 385–404.
- Lacroix, Justine. 2018. »The ›Right to Have Rights‹«, In: *Human Rights on Trial. A Genealogy of the Critique of Human Rights*, hrsg. v. Jean-Yves Pranchère und Justine Lacroix (Cambridge: Cambridge University Press), 206–228.
- Ladeur, Karl-Heinz, und Ino Augsburg. 2008. *Die Funktion der Menschenwürde im Verfassungsstaat. Humangenetik – Neurowissenschaft – Medien* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Ladwig, Bernd. 2007. »Das Recht auf Leben – nicht nur für Personen«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 55 (1): 17–40.
- 2010. »Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus«, *Zeitschrift für politische Theorie*, 1 (1): 51–69.
 - 2011. *Gerechtigkeitstheorien zur Einführung* (Hamburg: Junius).
- Lang, Heinrich, Kirsten Schmalenbach, Gerd Strohmeier, und Stephan Mühlig. 2016. *Studie zum aktiven und passiven Wahlrecht von Menschen mit Behinderung. Forschungsbericht 470* (Berlin: Bundesministerium für Arbeit und Soziales).
- Larmore, Charles E. 2017. *Das Selbst in seinem Verhältnis zu sich und zu anderen* (Frankfurt a.M.: Klostermann).
- Lembcke, Oliver W. 2009. »Über die doppelte Normativität der Menschenwürde«, In: *Das Dogma der Unantastbarkeit. Eine Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsanspruch der Würde*, hrsg. v. Rolf Gröschner und Oliver W. Lembcke (Tübingen: Mohr Siebeck), 235–268.
- Lemke, Thomas. 2008. *Gouvernementalität und Biopolitik* (Wiesbaden: Springer VS).
- 2010. »Genetische Diskriminierung. Empirische Befunde und konzeptionelle Probleme«, In: *Diskriminierung. Grundlagen und Forschungsergebnisse*, hrsg. v. Ulrike Hormel und Albert Scherr (Wiesbaden: Springer VS), 323–344.
 - 2016. *Biopolitik zur Einführung* (Hamburg: Junius).
- Levi, Primo. 2001. *Ist das ein Mensch?* (München: Hanser).
- Lévinas, Emmanuel. 1992. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Freiburg, Breisgau: Karl Alber).
- 2007a. »Bilderverbot und ›Menschenrechte‹«, In: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. v. Pascal Delholm und Alfred Hirsch (Zürich / Berlin: Diaphanes), 115–123.
 - 2007b. »Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils Anderen«, In: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. v. Pascal Delholm und Alfred Hirsch (Zürich / Berlin: Diaphanes), 97–108.
 - 2007c. »Frieden und Nähe«, In: *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, hrsg. v. Pascal Delholm und Alfred Hirsch (Zürich / Berlin: Diaphanes), 137–149.

- 2012. [1983]. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, hrsg. v. Wolfgang Nikolaus Krewani (Freiburg, Breisgau: Karl Alber).
 - 2014. [1987]. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, hrsg. v. Wolfgang Nikolaus Krewani (Freiburg, Breisgau: Karl Alber).
- Liao, Matthew. 2010. »The Basis of Human Moral Status«, *Journal of Moral Philosophy. An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, 7 (2): 159–179.
- Linton, Simi. 1998. *Claiming Disability. Knowledge and Identity* (New York: New York University Press).
- Lippert-Rasmussen, Kasper. 2006. »The Badness of Discrimination«, *Ethical Theory and Moral Practice*, 9 (2): 167–185.
- 2014. *Born Free and Equal? A Philosophical Inquiry into the Nature of Discrimination* (Oxford: Oxford University Press).
 - (Hrsg.). 2018. *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination* (London / New York: Routledge).
- Locke, John. 2000. [1911–1913]. *Versuch über den menschlichen Verstand in vier Büchern* (Hamburg: Meiner).
- Lohmann, Georg. 1999. »Menschenrechte zwischen Moral und Recht«, In: *Philosophie der Menschenrechte*, hrsg. v. Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 62–95.
- 2011. »Menschenwürde – formale und inhaltliche Bestimmungen«, In: *Menschenwürde und moderne Medizintechnik*, hrsg. v. Jan C. Joerden, Eric Hilgendorf, N. Petrillo und F. Thiele (Baden-Baden: Nomos), 151–160.
 - 2018. »Kant als Anreger. Menschenrechte und Menschenwürde nach Kant«, In: *Kant und Menschenrechte*, hrsg. v. Reza Mosayebi (Berlin / Boston: De Gruyter), 153–174.
- Lohmar, Achim. 2017. *Falsches moralisches Bewusstsein. Eine Kritik der Idee der Menschenwürde* (Hamburg: Meiner).
- Loick, Daniel. 2017. *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts* (Berlin: Suhrkamp).
- 2019. »Aufgaben einer Kritischen Theorie des Rechts«, In: *Kritische Theorien der Politik*, hrsg. v. Ulf Bohmann und Paul Sörensen (Berlin: Suhrkamp), 330–347.
- Lopez-Guerra, Claudio. 2012. »Enfranchising Minors and the Mentally Impaired«, *Social Theory and Practice*, 38 (1): 115–138.
- Lorey, Isabel. 2020. *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart* (Berlin: Suhrkamp).
- Lübbe, Weyma. 2003. »Das Problem der Behindertenselektion bei der pränatalen Diagnostik und der Präimplantationsdiagnostik«, *Ethik in der Medizin*, 15 (3): 203–220.
- MacIntyre, Alasdair C. 1999. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court).
- Mackenzie, Catriona, und Natalie Stoljar. 2000. *Relational Autonomy. Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self* (New York / Oxford: Oxford University Press).
- Mangold, Anna Katharina. 2018. »Die politische Dimension subjektiver Rechte«, In: *Autonomie im Recht – Geschlechtertheoretisch vermessen*, hrsg. v. Susanne Baer und Ute Sacks-Ofsky (Baden-Baden: Nomos), 173–184.

- 2021. *Demokratische Inklusion durch Recht. Antidiskriminierungsrecht als Ermöglichungsbedingung der demokratischen Begegnung von Freien und Gleichen* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Mansbridge, Jane. 1992. »A Deliberative Theory of Interest Representation«, In: *The Politics of Interests. Interest Groups Transformed*, hrsg. v. Mark P. Petracca (Boulder / Oxford: Westview Press).
- 2000. »Feminism and Democracy«, *The American Prospect. Ideas, Politics and Power*, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://prospect.org/civil-rights/feminism-democracy/>.
- Margalit, Avishai. 2012. *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Marshall, Thomas H. 2000. »Staatsbürgerrechte und soziale Klassen«, In: *Citizenship – Soziologie der Staatsbürgerschaft*, hrsg. v. Jürgen Mackert und Hans-Peter Müller (Wiesbaden: Springer VS), 45–102.
- Martinsen, Franziska. 2019. *Grenzen der Menschenrechte. Staatsbürgerschaft, Zugehörigkeit, Partizipation* (Bielefeld: transcript).
- Marx, Karl, und Friedrich Engels. 1973. [1891]. *Kritik des Gothaer Programms*. Werke Bd. 19 (Berlin: Dietz).
- Maunz, Theodor, und Günther Dürig (Hrsg.). 2020. *Grundgesetz-Kommentar*. 92. Ergänzungslieferung (München: Beck).
- McCrary, Lorraine Krall. 2016. »Hannah Arendt and Disability. Natality and the Right to Inhabit the World«, In: *Disability and Political Theory*, hrsg. v. Barbara Arneil und Nancy J. Hirschmann (Cambridge: Cambridge University Press), 198–221.
- McCrudden, Christopher. 2008. »Human Dignity and Judicial Interpretation of Human Rights«, *The European Journal of International Law*, 19 (4): 655–724
- McMahan, Jeff. 2002. *The Ethics of Killing. Problems at the Margins of Life* (Oxford: Oxford University Press).
- Medina, José. 2020. »Trust and Epistemic Injustice«, in: *The Routledge Handbook of Trust and Philosophy*, hrsg. v. Judith Simon (London / New York: Routledge), 52–63.
- Menke, Christoph. 2004. [2000]. *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 2005. »Tugend und Reflexion. Die »Antinomien der Moralphilosophie«, In: *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, hrsg. v. Axel Honneth (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 142–162.
- 2006. »Von der Würde des Menschen zur Menschenwürde. Das Subjekt der Menschenrechte«, *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (2): 3–21.
- 2009a. »Das Nichtanerkenntbare. Oder warum das moderne Recht keine »Sphäre der Anerkennung« ist«, In: *Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar (Frankfurt a.M.: Suhrkamp), 87–108.
- 2009b. »Subjektive Rechte und Menschenwürde. Zur Einleitung«, *Trivium*, 3: 1–6.
- 2012. »Menschenwürde«, In: *Menschenrechte. Ein interdisziplinäres Handbuch*, hrsg. v. Georg Lohmann und Arnd Pollmann (Stuttgart: Metzler), 144–150.
- 2014. »Dignity As the Right to Have Rights. Human Dignity in Hannah Arendt«, In: *The Cambridge Handbook of Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Dietmar

- Mieth, Jens Braarvig, Marcus Düwell und Roger Brownsword (Cambridge: Cambridge University Press), 332–342.
- 2016. »Philosophiekolumne. Zurück zu Hannah Arendt. Die Flüchtlinge und die Krise der Menschenrechte«, *Merkur*, 806: 49–57.
 - 2018. *Kritik der Rechte* (Berlin: Suhrkamp).
 - 2021. »Zweite Natur. Zu einer kritischen Theorie der Normativität«, In: *Normative Ordnungen*, hrsg. v. Rainer Forst und Klaus Günther (Berlin: Suhrkamp), 117–138.
- Menke, Christoph, und Arnd Pollmann. 2007. *Philosophie der Menschenrechte* (Hamburg: Junius).
- Mieth, Dietmar. 2006. »Laudatio für Professorin Dr. Eva Feder Kittay«, *Verleihung des IMEW-Preises*, hrsg. v. Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://www.imew.de/de/imew-preis/imew-preis-2006/laudatio-fuer-professorin-dr-eva-feder-kittay>.
- Mikkola, Mari. 2016. *The Wrong of Injustice. Dehumanization and its Role in Feminist Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- 2018. »Discrimination and Trans Identities«, In: *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, hrsg. v. Kasper Lippert-Rasmussen (London / New York: Routledge), 287–297.
- Miller, David. 1997. »Equality and Justice«, *Ratio*, 10 (3): 222–237.
- Minow, Martha. 1990. *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion, and American Law* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- Misselhorn, Catrin, und Hauke Behrendt (Hrsg.). 2017. *Arbeit, Gerechtigkeit und Inklusion. Wege zu gleichberechtigter gesellschaftlicher Teilhabe* (Stuttgart: Metzler).
- Mitchell, David T. und Sharlon L. Snyder. 2018. [2015]. *The Biopolitics of Disability. Neoliberalism, Ablenationalism, and Peripheral Embodiment* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Mohr, Georg. 2007. »Ein ›Wert, der keinen Preis hat‹ – Philosophiegeschichtliche Grundlagen der Menschenwürde bei Kant und Fichte«, In: *Menschenwürde. Philosophische, theologische und juristische Analysen*, hrsg. v. Hand Jörg Sandkühler (Frankfurt a. M. et al: Peter Lang), 13–39.
- 2017. »Moralische Rechte gibt es nicht«, zuletzt abgerufen 30.05.2023. <https://philosophie-indebate.de/2924/pro-und-contra-gibt-es-moralische-rechte/>.
 - 2018. »Kants Begriff der inneren Rechtspflicht als Prinzip einer Begründung von Menschenrechten«, In: *Kant und Menschenrechte*, hrsg. v. Reza Mosayebi (Berlin / Boston: De Gruyter), 49–62.
- Möllers, Christoph. 2013. »The Triple Dilemma of Human Dignity. A Case Study«, In: *Understanding Human Dignity*, hrsg. v. Christopher McCrudden (Oxford: Oxford University Press), 173–187.
- Morsink, Johannes. 1993. »World War Two and the Universal Declaration«, *Human Rights Quarterly*, 15 (2): 357.
- 1999. *The Universal Declaration of Human Rights. Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).
- Mosayebi, Reza (Hrsg.). 2018. *Kant und Menschenrechte* (Berlin: De Gruyter).

- Mráz, Attila. 2020. »Disenfranchisement and the Capacity/Equality Puzzle: Why Disenfranchise Children but Not Adults Living with Cognitive Disabilities«, *Moral Philosophy and Politics*, 7 (2): 255–279.
- Mulhall, Stephen. 2002. »Fearful Thoughts. Review of ›The Ethics of Killing‹. Problems at the Margins of Life by McMahan«, *The London Review of Books*, 24 (16): 16–18.
- Müller, Jörn. 2004. »Menschenrechte und Behinderung in Martha Nussbaums Fähigkeitsansatz«, In: *Homo Perfectus? Behinderung und menschliche Existenz*, hrsg. v. Klaus-M. Kodalle (Würzburg: Königshausen & Neumann).
- Nagel, Thomas. 2012. *Der Blick von Nirgendwo* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Neuhäuser, Christian, und Ralf Stoecker. 2014. »Human Dignity as Universal Nobility«, In: *The Cambridge Handbook on Human Dignity. Interdisciplinary Perspectives*, hrsg. v. Marcus Düwell, Jens Braarvig, Roger Brownsword und Dietmar Mieth (Cambridge: Cambridge University Press), 298–308.
- Neuhann, Esther. 2020. *Zeitstrukturen des Rechts. Über die Möglichkeit einer kritischen Theorie der Gerechtigkeit* (Weilerswist: Velbrück).
- Nida-Rümelin, Julian. 2009. *Philosophie und Lebensform* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- 2012. *Über menschliche Freiheit* (Stuttgart: Reclam).
 - 2016. *Humanistische Reflexionen* (Berlin: Suhrkamp).
- Niederberger, Andreas. 2018. »Braucht die Kantische Rechtsphilosophie die Menschenwürde?«, In: *Kant und Menschenrechte*, Kant-Studien Ergänzungshefte, hrsg. v. Reza Mosayebi (Berlin / Boston: De Gruyter), 81–100.
- Nussbaum, Martha Craven. 2006. *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press).
- 2010. »The Capabilities of People with Cognitive Disabilities«, In: *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, hrsg. v. Eva Feder Kittay und Licia Carlson (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Wiley-Blackwell), 75–95.
- Nussbaum, Martha Craven, und Amartya Sen (Hrsg.). 1993. *The Quality of Life. Studies in Development Economics* (Oxford: Clarendon Press).
- O'Neill, Onora. 1996. *Towards Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Oliver, Michael. 1990. *The Politics of Disablement* (London: Macmillan Education).
- Palleit, Leander. 2011. *Gleiches Wahlrecht für alle? Menschen mit Behinderungen und das Wahlrecht in Deutschland* (Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte).
- 2013. »Zur Handlungsfähigkeit behinderter Menschen im Bereich politischer Grundrechte – Gleiches Recht auf Mitwirkung an Wahlen: Artikel 12 der UN-Behindertenrechtskonvention«, In: *Das Menschenrecht auf gleiche Anerkennung vor dem Recht*, hrsg. v. Valentin Aichele und Deutsches Institut für Menschenrechte (Baden-Baden: Nomos), 302–326.
- Parfit, Derek. 2011. *On What Matters* (Oxford: Oxford University Press).
- Phillips, Anne. 1998. *The Politics of Presence. The Political Representation of Gender, Ethnicity, and Race* (Oxford: Clarendon Press).
- 2015. *The Politics of the Human* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Pinsdorf, Christina. 2016. *Lebensformen und Anerkennungsverhältnisse. Zur Ethik der belebten Natur* (Berlin / Boston: De Gruyter).
- Pollmann, Arnd. 2005. »Würde nach Maß«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53 (4): 611–619.
- 2010. »Menschenwürde nach der Barbarei. Zu den Folgen eines gewaltsamen Umbruchs in der Geschichte der Menschenrechte«, *Zeitschrift für Menschenrechte*, 4 (1): 26–45.
 - 2022. *Menschenrechte und Menschenwürde. Zur philosophischen Bedeutung eines revolutionären Projekts* (Berlin: Suhrkamp).
- Purcell, Elizabeth. 2016. »Disability, Narrative, and Moral Status«, *Disability Studies Quarterly*, 36.
- Quante, Michael. 2012. *Person* (Berlin / Boston: De Gruyter).
- Raimondi, Francesca. 2011. »Einleitung zu Teil IV ›Partizipation‹«, In: *Die Revolution der Menschenrechte*, hrsg. v. Christoph Menke und Francesca Raimondi (Berlin: Suhrkamp).
- Rancière, Jacques. 2011. »Wer ist das Subjekt der Menschenrechte?«, In: *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hrsg. v. Christoph Menke und Francesca Raimondi (Berlin: Suhrkamp), 474–490.
- Rawls, John. 1982. »Social Unity and Primary Goods«, In: *Utilitarianism and Beyond*, hrsg. v. Amartya Sen und Bernard Williams (Cambridge: Cambridge University Press), 159–186.
- 1996. *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
 - 1999a. *A Theory of Justice*. Revised Edition (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press).
 - 1999b. [1975]. »A Kantian Conception of Equality«, In: *Collected Papers*, hrsg. v. Samuel Freeman (Cambridge, MA / London: Harvard University Press), 254–266.
 - 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*, hrsg. v. Erin Kelly (Cambridge, MA / London: The Belknap Press of Harvard University Press).
 - 2012. [1975]. *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- Raz, Joseph. 1984. »On the Nature of Rights«, *Mind*, 93 (370): 194–214.
- 1988. *The Morality of Freedom* (Oxford: Clarendon Press).
 - 2001. *Value, Respect, and Attachment* (Cambridge / New York: Cambridge University Press).
- Reeve, Donna. 2009. »Biopolitics and Bare Life. Does the Impaired Body Provide Contemporary Examples of Homo Sacer?«, In: *Arguing about Disability. Philosophical Perspectives*, hrsg. v. Kristjana Kristiansen, Simo Vehmas und Tom Shakespeare (London: Routledge), 203–217.
- Richardson, Henry S. 2006. »Rawlsian Social-Contract Theory and the Severely Disabled«, *The Journal of Ethics*, 10 (4): 419–462.
- Ricœur, Paul. 2007. *Reflections on the Just* (Chicago: The University of Chicago Press).
- Ringelstein, Ronja. 2017. »Holocaust-Gedenken im Bundestag. Sebastian Urbanski hätte zu den ›Lebensunwerten‹ gezählt«, *Der Tagesspiegel*, zuletzt abgerufen: 30.05.2023.

- <https://www.tagesspiegel.de/politik/holocaust-gedenken-im-bundestag-sebastian-urbanski-haette-zu-den-lebensunwerten-gezaehlt/19314432.html>.
- Rixen, Stephan. 2006. »Würde des Menschen als Fundament der Grundrechte«, In: *Handbuch der Europäischen Grundrechte*, hrsg. v. Sebastian Heselhaus und Carsten Nowak (München / Wien / Bern: C. H. Beck), 335–360.
- 2016. »Deformierte Menschenwürde? Neuere philosophische Beobachtungen zur utilitaristischen Versuchung des Rechts«, *JuristenZeitung*, 71 (12): 585–594.
- Römer, Inga. 2018. *Das Begehren der reinen praktischen Vernunft. Kants Ethik in phänomenologischer Sicht* (Hamburg: Meiner).
- Rossello, Diego. 2017. »All in the (Human) Family? Species Aristocracy in the Return of Human Dignity«, *Political Theory*, 45 (6), 749–771.
- Rosen, Michael. 2012. *Dignity. Its History and Meaning* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- 2013. »Dignity. The Case Against«, In: *Understanding Human Dignity*, hrsg. v. Christopher McCrudden (Oxford: Oxford University Press), 143–154.
- Rösner, Hans-Uwe. 2002. *Jenseits normalisierender Anerkennung. Reflexionen zum Verhältnis von Macht und Behindertsein* (Frankfurt a.M. / New York: Campus).
- 2014. *Behindert sein – Behindert werden. Texte zu einer dekonstruktiven Ethik der Anerkennung behinderter Menschen* (Bielefeld: transcript).
- Rothhaar, Markus. 2015. *Die Menschenwürde als Prinzip des Rechts. Eine rechtsphilosophische Rekonstruktion* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- Sandel, Michael J. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Sangiovanni, Andrea. 2015. »Why there Cannot be a Truly Kantian Theory of Human Rights«, In: *Philosophical Foundations of Human Rights*, hrsg. v. Rowan Cruft, Matthew Liao und Massimo Renzo (Oxford: Oxford University Press), 671–689.
- 2017. *Humanity without Dignity. Moral Equality, Respect, and Human Rights* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Scanlon, Thomas. 1999. *What We Owe to Each Other* (Cambridge, MA / London: The Belknap Press of Harvard University Press).
- Schaber, Peter. 2010a. *Instrumentalisierung und Würde* (Münster: Mentis).
- 2010b. »Unveräußerliche Menschenwürde«, *Zeitschrift für Menschenrechte*, 4 (1): 118–129.
- 2012a. *Menschenwürde* (Stuttgart: Reclam).
- 2012b. »Menschenwürde und Selbstverfügung«, In: *Themenschwerpunkt. Recht und Ethik im Werk von Jean-Jacques Rousseau*, Jahrbuch für Recht und Ethik 20, hrsg. v. Sharon B. Byrd, Joachim Hruschka und Jan C. Joerden (Berlin: Duncker und Humblot), 319–329.
- 2013. »Würde als Grundbegriff der Moral«, In: *Menschenwürde und Demütigung. Die Menschenwürdekonzeption Avishai Margalits*, Schriftenreihe des Zentrums für rechtswissenschaftliche Grundlagenforschung Würzburg, hrsg. v. Eric Hilgendorf (Baden-Baden: Nomos), 53–62.
- 2014. »Human Rights and Human Dignity. A Reply to Doris Schroeder«, *Ethical Theory and Moral Practice*, 17 (1): 155–161.

- 2017. »Würde als Status«, In: *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenzen*, hrsg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar (Berlin: Suhrkamp), 45–59.
- Schalk, Sami. 2017. »Critical Disability Studies as Methodology«, *Lateral*, 6 (1), zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://csalateral.org/issue/6-1/forum-alt-humanities-critical-disability-studies-methodology-schalk/>.
- Schaub, Jörg. 2010. »Ideale und/oder nicht-ideale Theorie; oder weder noch? Ein Literaturbericht zum neuesten Methodenstreit in der politischen Philosophie«, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 64 (3): 393–409.
- Scheffler, Samuel. 2003. »What is Egalitarianism?«, *Philosophy & Public Affairs*, 31 (1): 5–39.
- Schemmel, Christian. 2015. »Social Equality – Or Just Justice?«, In: *Social Equality – On What It Means to Be Equals*, hrsg. v. Carina Fourie, Fabian Schuppert und Ivo Wallimann-Helmer (New York: Oxford University Press), 146–166.
- Schidel, Regina. 2020. »Pränataldiagnostik als Instanz von struktureller Diskriminierung. Überlegungen zur Debatte um den PraenaTest und seine Auswirkungen auf Menschen mit Behinderung«, In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7 (1), 231–264.
- 2022a. »Universal Enfranchisement for Citizens with Cognitive Disabilities – A Moral-Status Argument«, In: *Critical Review for International Social and Political Philosophy* (online first).
- 2022b. »Der Blickwinkel von Menschen mit geistiger Behinderung – ein Problem der Gerechtigkeit«, In: *Geschichte der Gegenwart* (Blog) [<https://geschichtedergewenart.ch/der-blickwinkel-von-menschen-mit-geistiger-behinderung-ein-problem-der-gerechtigkeit/>]
- 2023. »Das Subjekt der Menschenrechte – eine relationale Perspektive«, In: *Die Grundlagen der Menschenrechte. Moralisch, politisch oder sozial?*, hrsg. v. Johannes Haaf, Luise Müller, Esther Neuhann und Markus Wolf (Baden-Baden: Nomos), 119–149.
- Schmahl, Stefanie. 2007. »Menschen mit Behinderungen im Spiegel des internationalen Menschenrechtsschutzes. Überlegungen zur neuen UN-Behindertenkonvention«, *Archiv des Völkerrechts*, 45 (4): 517–540.
- Schnell, Martin W. 2017. *Ethik im Zeichen vulnerabler Personen. Leiblichkeit – Endlichkeit – Nichtexklusivität* (Weilerswist: Velbrück).
- 2020. *Das Ethische und das Politische. Sozialphilosophie am Leitfaden der Vulnerabilität* (Weilerswist: Velbrück).
- Schopenhauer, Arthur. 2007. [1841] *Über die Grundlage der Moral* (Hamburg: Meiner).
- Schramme, Thomas. 2003a. »Behinderung. Absolute oder relative Einschränkung des Wohlergehens?«, *Ethik in der Medizin*, 15 (3): 180–190.
- 2003b. »Psychische Behinderung. Natürliches Phänomen oder soziales Konstrukt«, In: *Wie man behindert wird. Texte zur Konstruktion einer sozialen Rolle und zur Lebenssituation betroffener Menschen*, Materialien zur Soziologie der Behinderten, hrsg. v. Günther Cloerkes (Heidelberg: Universitätsverlag Winter), 53–81.
- 2006. *Gerechtigkeit und soziale Praxis* (Frankfurt a.M. / New York: Campus).

- 2021. »Capable Deliberators. Towards Inclusion of Minority Minds in Discourse Practices«, In: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 1–24 (online first).
- Schulte, Bernd. 2012. »Die UN-Behindertenrechtskonvention und der Ausschluss von Menschen mit Behinderungen vom Wahlrecht«, *Zeitschrift für Rechtspolitik*, 45 (1): 16–18.
- Schweidler, Walter. 2011. »Biomedizinische Forschung und die politische Agenda aus der Sicht der Bioethik«, In: *Biopolitik im liberalen Staat*, hrsg. v. Clemens Kauffmann und Hans-Hörg Sigwart (Baden-Baden: Nomos), 13–26.
- Schweppenhäuser, Gerhard. 1992. »Zur kritischen Theorie der Moral bei Adorno«, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40 (12): 1403–1417.
- 2004. »Adorno's Negative Moral Philosophy«, In: *The Cambridge Companion to Adorno*, hrsg. v. Tom Huhn (Cambridge: Cambridge University Press), 328–353.
- 2016. [1993]. *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie* (Wiesbaden: Springer VS).
- Seel, Martin. 1995. *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).
- 1998. »Wege einer Philosophie des Glücks«, In: *Glück und Ethik*, hrsg. v. Joachim Schummer (Würzburg: Königshausen & Neumann), 109–123.
- Sen, Amartya. 2009. *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Sensen, Oliver. 2009. »Kant's Conception of Human Dignity«, *Kant-Studien*, 100 (3): 309–331.
- 2011. *Kant On Human Dignity* (Berlin / Boston: De Gruyter).
- 2017. »Kants erhabene Würde«, In: *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hrsg. v. Mario Brandhorst und Eva Weber-Guskar (Berlin: Suhrkamp), 154–177.
- 2018. »Respect For Human Beings With Intellectual Disabilities«, In: *Disability in Practice. Attitudes, Policies and Relationships*, hrsg. v. Adam Cureton und Thomas E. Hill (Oxford: Oxford University Press), 72–87.
- Shakespeare, Tom. 2006. *Disability Rights and Wrongs* (London / New York: Routledge).
- Shklar, Judith N. 2001. *American Citizenship. The Quest for Inclusion* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- Siller, Peter. 2015. »Was heißt Inklusion? Zur Orientierungskraft eines aufstrebenden Begriffs«, In: *Inklusion. Wege in die Teilhabegesellschaft*, hrsg. v. Heinrich-Böll-Stiftung (Frankfurt a.M.: Campus), 25–36.
- Siller, Peter, Stefan Schönfelder, Ole Meinefeld und David Jugel. 2015. »Einleitung«, In: *Inklusion. Wege in die Teilhabegesellschaft*, hrsg. v. Heinrich-Böll-Stiftung (Frankfurt a.M.: Campus), 13–22.
- Silvers, Anita. 1995. »Reconciling Equality to Difference. Caring (f)or Justice for People with Disabilities«, *Hypatia*, 10 (1): 30–55.
- 1998. »Formal Justice«, In: *Disability, Difference, Discrimination. Perspectives on Justice in Bioethics and Public Policy*, hrsg. v. Anita Silvers, David Wasserman und Mary Briody Mahowald (Lanham: Rowman & Littlefield), 12–145.

- 2012. »Moral Status. What a Bad Idea!«, *Journal of Intellectual Disability Research*, 56 (11): 1014–1025.
- Silvers, Anita, und Leslie Pickering Francis. 2005. »Justice through Trust. Disability and the ›Outlier Problem‹ in Social Contract Theory«, *Ethics*, 116 (1): 40–76.
- 2009. »Thinking About the Good. Reconfiguring Liberal Metaphysics (or not) For People With Cognitive Disabilities«, *Metaphilosophy*, 40 (3-4): 475–498.
- Singer, Mona. 2008. »Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie. Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven«, In: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*, hrsg. v. Ruth Becker und Beate Kortendiek (Wiesbaden: Springer VS), 285–294.
- Singer, Peter. 2010. »Speciesism and Moral Status«, In: *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, hrsg. v. Eva Feder Kittay und Licia Carlson (Chichester, West Sussex; Malden, MA: Blackwell), 567–581.
- 2013. *Praktische Ethik* (Stuttgart: Reclam).
- Spaemann, Robert. 1987. »Über den Begriff der Menschenwürde«, In: *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen – säkulare Gestalt – christliches Verständnis*, hrsg. v. Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann (Stuttgart: Klett-Cotta), 295–313.
- 1996. *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea*, hrsg. v. Rosalind C. Morris (New York: Columbia University Press).
- Stahl, Titus. 2013. *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken* (Frankfurt a.M. / New York: Campus).
- Stark, Cynthia A. 2007. »How to Include the Severely Disabled in a Contractarian Theory of Justice«, *Journal of Political Philosophy*, 15 (2): 127–145.
- Stefánsdóttir, Ástríður, und Ruth J. Rauterberg. 2018. »Relationale Autonomie von Menschen mit einer geistigen Behinderung«, In: *Ethische Dimensionen inklusiver Bildung*, hrsg. v. Michael Quante, Silvia Wiedebusch und Heidrun Wulfekühler (Weinheim: Beltz), 62–79.
- Steinfath, Holmer. 2017. »Menschenwürde zwischen universalistischer Moral und spezifischem Lebensideel«, In: *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, hrsg. v. Mario Brandhorst und Eva-Weber Guskar (Berlin: Suhrkamp), 266–292.
- Stiker, Henri-Jacques. 2004. *A History of Disability* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Stoppenbrink, Katja. 2015. »Teilhabe und Empowerment. Teilhabe versus Empowerment? Inklusive Gesellschaft als Kulturaufgabe«, *Juridikum* (3): 281–290.
- 2017. »Freundschaft, Liebe, Inklusion. Wie viele Menschen mit Behinderung laden Sie zum Geburtstag ein?«, *philosophie.ch – Swiss Portal for Philosophy*, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://www.philosophie.ch/philosophie/highlights/liebe-und-gemeinschaft/freundschaft-liebe-inklusion>.

- 2018. »Inklusion und Gerechtigkeit«, In: *Ethische Dimensionen inklusiver Bildung*, hrsg. v. Silvia Wiedebusch, Michael Quante und Heidrun Wulfekühler (Weinheim: Beltz), 27–44.
- Straßenberger, Grit. 2014. »Autorität in der Demokratie. Zur republikanischen Rezeption des römischen auctoritas-Konzepts bei Hannah Arendt«, *Zeitschrift für politische Theorie* (1): 67–82.
- Sturma, Dieter. 2001. »Person und Philosophie der Person«, In: *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, hrsg. v. Dieter Sturma (Paderborn: Mentis), 11–22.
- Tappolet, Christine. 2013. »Evaluative vs. Deontic Concepts«, In: *International Encyclopedia of Ethics*, hrsg. v. Hugh LaFollete (Malden, MA: Wiley-Blackwell), 1791–1799.
- Tasioulas, John. 2013. »Human Dignity and the Foundations of Human Rights«, In: *Understanding Human Dignity*, hrsg. v. Christopher McCrudden (Oxford: Oxford University Press), 291–312.
- 2015. »On the Foundations of Human Rights«, In: *The Philosophical Foundations of Human Rights*, hrsg. v. Rowan Cruft, Matthew Liao und Massimo Renzo (Oxford: Oxford University Press), 45–70.
- Teubner, Gunther. 2018. »Zum transsubjektiven Potential subjektiver Rechte. Gegenrechte in ihrer kommunikativen, kollektiven und institutionellen Dimension«, In: *Gegenrechte. Recht jenseits des Subjekts*, hrsg. v. Andreas Fischer-Lescano, Hannah Franzki und Johan Horst (Tübingen: Mohr Siebeck), 357–375.
- Thomä, Dieter. 2013. »Wert«, In: *Wörterbuch der Würde*, hrsg. v. Rolf Gröschner, Antje Kapust und Oliver W. Lembcke (München: Wilhelm Fink), 211–213.
- Thomsen, Frej Klem. 2017. »Discrimination«, In: *Oxford Research Encyclopedias*, hrsg. v. William R. Thompson (Oxford: Oxford University Press).
- Tiedemann, Paul. 2006. *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).
- 2007. *Menschenwürde als Rechtsbegriff. Eine philosophische Klärung* (Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag).
- Topolski, Anya. 2015. *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality* (London / New York: Rowman & Littlefield).
- Tremain, Shelley. 2001. »On the Government of Disability«, *Social Theory and Practice*, 27 (4): 617–636.
- (Hrsg.). 2005a. *Foucault and the Government of Disability* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- 2005b. »Foucault, Governmentality, and Critical Disability Theory. An Introduction«, In: *Foucault and the Government of Disability*, hrsg. v. Shelley Tremain (Ann Arbor: Michigan University Press), 1–24.
- 2017. *Foucault and Feminist Philosophy of Disability* (Ann Arbor: University of Michigan Press).
- Tugendhat, Ernst. 1993. *Vorlesungen über Ethik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Urbanski, Sebastian. 2015. *Am liebsten bin ich Hamlet. Mit dem Downsyndrom mitten im Leben* (Frankfurt a. M.: Fischer).

- Valentini, Laura. 2017. »Dignity and Human Rights. A Reconceptualisation«, *Oxford Journal of Legal Studies*, 37 (4): 862–885.
- van den Daele, Wolfgang. 2005. »Vorgeburtliche Selektion. Ist die Pränataldiagnostik behindertenfeindlich?«, *Biopolitik (Sonderheft Leviathan)*, 23: 97–122.
- Vogelmann, Frieder. 2022. *Die Wirksamkeit des Wissens. Eine politische Epistemologie* (Berlin: Suhrkamp).
- von Bernstorff, Jochen. 2007. »Menschenrechte und Betroffenenrepräsentation. Entstehung und Inhalt eines UN-Antidiskriminierungsübereinkommens über die Rechte von behinderten Menschen«, *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, 67 (4): 1041–1063.
- 2008. »Pflichtenkollision und Menschenwürdegarantie. Zum Vorrang staatlicher Achtungspflichten im Normbereich von Art. 1 GG«, *Der Staat*, 47 (1): 21–40.
 - 2013. »Der Streit um die Menschenwürde im Grund- und Menschenrechtsschutz. Eine Verteidigung des Absoluten als Grenze und Auftrag«, *JuristenZeitung*, 68 (19): 905–915.
 - 2014. »Menschenwürde und Menschenrechte zwischen Autonomie und Sozialität«, In: *Grundrechte als Phänomene kollektiver Ordnung. Zur Wiedergewinnung des Gesellschaftlichen in der Grundrechtstheorie und Grundrechtsdogmatik*, hrsg. v. Thomas Vesting (Tübingen: Mohr Siebeck), 283–293.
- von der Pfordten, Dietmar. 2006. »Zur Würde des Menschen bei Kant«, *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 14: 501–517.
- 2007. »Kants Rechtsbegriff«, *Kant-Studien*, 98 (4): 431–442.
- von der Pfordten, Dietmar und Philipp Gisbertz-Astolfi (Hrsg.). 2022. *Menschenwürde. Zur Frage ihrer Unverfügbarkeit* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- von Dewitz, Christian. 2009. »Diskriminierung ungeborener Kinder mit Behinderungen durch die gesetzliche Regelung zum Schwangerschaftsabbruch«, *Zeitschrift für Lebensrecht*, 3: 74–87.
- Waldron, Jeremy. 2007. »Dignity and Rank«, *Archives Europeennes de Sociologie*, 48 (2): 201–238.
- 2012. *Dignity, Rank, and Rights*, hrsg. v. Meir Dan-Cohen (New York: Oxford University Press).
 - 2013. »Is Dignity the Foundation of Human Rights?«, In: *Philosophical Foundations of Human Rights*, hrsg. v. Rowan Cruft, Matthew Liao und Massimo Renzo (Oxford: Oxford University Press), 117–137.
 - 2017. *One Another's Equals. The Basis of Human Equality* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press).
- Waldschmidt, Anne (Hrsg.). 2007a. *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld*, Disability Studies (Bielefeld: transcript).
- 2007b. »Macht Wissen Körper. Anschlüsse an Michel Foucault in den Disability Studies«, In: *Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung*, hrsg. v. Anne Waldschmidt und Werner Schneider (Bielefeld: transcript), 55–78.

- 2015. »Who Is Normal? Who Is Deviant? ›Normality‹ and ›Risk‹ in Genetic Diagnostics and Counseling«, In: *Foucault and the Government of Disability*, hrsg. v. Shelley Treiman (Ann Arbor: University of Michigan Press), 191–207.
- 2017. »Disability Goes Cultural. The Cultural Model of Disability as an Analytical Tool«, In: *Culture – Theory – Disability. Encounters between Disability Studies and Cultural Studies*, hrsg. v. Anne Waldschmidt, Hanjo Berressem und Moritz Ingwersen (Bielefeld: transcript), 19–27.
- 2020. *Disability Studies zur Einführung* (Hamburg: Junius)
- (Hrsg.). 2022. *Handbuch Disability Studies* (Wiesbaden: Springer VS).
- Wallace, R. Jay. 2007. »Reasons, Relations, and Commands. Reflections on Darwall«, *Ethics*, 118 (1): 24–36.
- 2019. *The Moral Nexus* (Princeton: Princeton University Press).
- Wallimann-Helmer, Ivo (Hrsg.). 2012. *Chancengleichheit und »Behinderung« im Bildungswesen. Gerechtigkeitstheoretische und sonderpädagogische Perspektiven* (Freiburg, Breisgau / München: Karl Alber).
- Wasserman, David, Adrienne Asch, Jeffrey Blustein, und Daniel Putnam. 2016. »Disability: Definitions, Models, Experience«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/disability/>.
- 2017. »Cognitive Disability and Moral Status«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://plato.stanford.edu/entries/cognitive-disability/>.
- Wasserman, David, und Jeff McMahan. 2012. »Cognitive Surrogacy, Assisted Participation, and Moral Status«, In: *Medicine and Social Justice. Essays on the Distribution of Health Care*, hrsg. v. Rosamond Rhodes, Margaret Battin und Anita Silvers (Oxford: Oxford University Press), 325–333.
- Wasserman, David T., und Adam Cureton. 2018. *The Oxford Handbook of Philosophy and Disability*. Oxford University Press).
- Weber-Guskar, Eva. 2016. *Würde als Haltung. Eine philosophische Untersuchung zum Begriff der Menschenwürde* (Münster: Mentis).
- Welti, Felix. 2005. *Behinderung und Rehabilitation im sozialen Rechtsstaat. Freiheit, Gleichheit und Teilhabe behinderter Menschen* (Tübingen: Mohr Siebeck).
- 2012. »Behinderung und Rehabilitation. Ist das Besondere von allgemeinem Interesse für Recht und Politik?«, *Kritische Justiz*, 12 (4): 366–378.
- 2014. »›Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden‹ – Der soziale Rechtsstaat des Grundgesetzes und die UN-BRK«, *Schleswig-Holsteinische Anzeigen. Justizministerialblatt für Schleswig-Holstein* (5): 163–168.
- 2018. »Wahlrecht«, In: *StichwortKommentar Behindertenrecht*, hrsg. v. Olaf Deinert und Felix Welti (Baden-Baden: Nomos).
- Wetz, Franz Josef. 2005. *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwertes* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- WHO. 1980. »International Classification of Impairments, Disabilities, and Handicaps« (Genf: World Health Organization), zuletzt abgerufen: 30.05.2023. <https://>

- apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/41003/9241541261_eng.pdf;jsessionid=3E13E1D8685B8118B051347AA980572D?sequence=1.
- 2001. »International Classification of Functioning, Disability and Health: ICF«, (Genf: World Health Organization), zuletzt abgerufen: 30.05.2023. https://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/WHA54/ea54r21.pdf
- Willaschek, Marcus. 1991. »Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom ›Factum der Vernunft‹«, In: *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, hrsg. v. G. Funke (Bonn: Bouvier), 455–466.
- Williams, Bernard. 2006. »The Human Prejudice«, In: *Philosophy as a Humanistic Discipline* (Princeton: Princeton University Press), 135–152.
- Wingert, Lutz. 1993. *Gemeinsinn und Moral. Grundzüge einer intersubjektivistischen Moralkonzeption* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- 2009. »Was ist und was heißt ›unverfügbar‹? Philosophische Überlegungen zu einer nicht nur ethischen Frage«, In: *Sozialphilosophie und Kritik*, hrsg. v. Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi und Martin Saar (Frankfurt a. M.: Suhrkamp), 384–408.
- Wittgenstein, Ludwig. 2015. *Philosophische Untersuchungen* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp).
- Wolf, Ursula. 2004. *Das Tier in der Moral* (Frankfurt am Main: Klostermann).
- Wolff, Jonathan. 2009a. »Cognitive Disability in a Society of Equals«, *Metaphilosophy*, 40 (1): 402–415.
- 2009b. »Disability among Equals«, In: *Disability and Disadvantage*, hrsg. v. Kimberley Brownlee und Adam Cureton (Oxford / New York: Oxford University Press), 112–137.
 - 2009c. »Disability, Status Enhancement, Personal Enhancement and Resource Allocation«, *Economics and Philosophy*, 25 (1): 49–68.
 - 2016. *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).
- Wong, Sophia Isako. 2007. »The Moral Personhood of Individuals Labeled ›Mentally Retarded‹: A Rawlsian Response to Nussbaum«, *Social Theory and Practice*, 33 (4): 579–594.
- 2009. »Duties of Justice to Citizens with Cognitive Disabilities«, *Metaphilosophy*, 40 (3–4): 382–401.
- Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Young, Iris Marion. 1989. »Polity and Group Difference. A Critique of the Ideal of Universal Citizenship«, *Ethics*, 99 (2): 250–274.
- 1997. »Feminism and the Public Sphere. Asymmetrical Reciprocity. On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought«, *Constellations*, 3 (3): 340–363.
 - 2004. *Inclusion and Democracy* (Oxford: Oxford University Press).
 - 2006. »Taking the Basic Structure Seriously«, *Perspectives on Politics*, 4 (1): 91–97.
 - 2011. [1990]. *Justice and the Politics of Difference*, hrsg. v. Danielle S. Allen (Princeton: Princeton University Press).
- Zimmermann, Rolf. 2005. *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft* (Reinbek: Rowohlt).
- Zucca-Soest, Sabrina. 2015. »Autonomie als notwendige, aber nicht hinreichende Bestimmung der Menschenwürde«, In: *Würde und Autonomie*, hrsg. v. Daniela Demko, Kurt Seelmann und Paolo Becchi (Stuttgart: Franz Steiner): 117–144.
- Zylberman, Ariel. 2016a. »Human Dignity«, *Philosophy Compass*, 11 (4): 201–210.

-
- 2016b. »Why Human Rights? Because of You«, *Journal of Political Philosophy*, 24 (3): 321–343.
 - 2017. »Two Second-Personal Conceptions of the Dignity of Persons«, *European Journal of Philosophy*, 25 (4): 921–943.
 - 2018. »The Relational Structure of Human Dignity«, *Australasian Journal of Philosophy*, 96 (4): 738–752.

Dank

Das vorliegende Buch ist eine überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im April 2021 am Fachbereich für Philosophie und Geschichtswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main eingereicht und im Juni 2022 verteidigt habe.

Mein erster Dank gilt meinem Doktorvater Rainer Forst. Er hat meine Empörung geteilt, dass über Menschen mit »Behinderung« in Theorie und Philosophie oft entmenschlichend gesprochen wird und hat mich dazu ermutigt, anders darüber nachzudenken. Ich danke ihm für seine intellektuelle Inspiration, seinen Ansporn, seine kritischen und produktiven Rückfragen und die großzügige institutionelle Unterstützung.

Meinem Zweitgutachter Stefan Gosepath danke ich für die hilfreichen Anregungen ganz zu Beginn meines Projekts bei der Tagung »The Future of Human Dignity« im Oktober 2016 in Utrecht und dafür, dass er extra zu meiner Verteidigung nach Frankfurt angereist ist.

Martin Saar danke ich für sein Drittgutachten, für seine vielen instruktiven Nachfragen und dafür, dass er an die philosophische Relevanz meines Themas geglaubt hat.

Eva Buddeberg gilt mein Dank dafür, dass sie mein Projekt als Mentorin, Kollegin und Freundin begleitet und so viele Ideen dazu beigetragen hat.

Ich bin der Leibniz-Forschungsgruppe »Transnationale Gerechtigkeit« und dem Forschungszentrum »Normative Ordnungen« dankbar, wo ich zunächst als Stipendiatin und dann als Mitarbeiterin an meinem Dissertationsprojekt arbeiten konnte. Stellvertretend für viele Andere danke ich dafür Rebecca Schmidt und Sonja Sickert.

Auf vielen Workshops und Tagungen habe ich Teile meiner Arbeit vorstellen und mit anderen besprechen können. Diese Diskussionskontexte waren enorm hilfreich für mich. Besonders danke ich in diesem Zusammenhang

den Teilnehmer*innen des Kolloquiums »Political Theory« in Frankfurt und dem Frankfurter Juristinnen*-Kolloquium. Wichtige Impulse habe ich außerdem bei dem Workshop »Representing the Unrepresented« im September 2017 in Fribourg, bei dem Workshop »Inclusion and Discursive Participation« im Februar 2019 in Frankfurt und bei dem Workshop »Inclusive Parliaments – Representation, Mobility, Disability« im Oktober 2019 in Göttingen erhalten.

Dem Campus-Verlag danke ich sehr für die angenehme Zusammenarbeit und die Aufnahme dieses Buches in die Reihe »Theorie und Gesellschaft« – hier richte ich meinen Dank stellvertretend an Judith Wilke-Primavesi.

Allein hätte ich dieses Buch niemals schreiben können, es ist in Relation mit Menschen entstanden, denen ich für ihre Präsenz, ihre Bereicherung und ihre Anteilnahme sehr dankbar bin. Nur einige von ihnen kann ich hier namentlich nennen.

Ich danke allen meinen Frankfurter Freund*innen und Kolleg*innen, die mich beim Nachdenken, Schreiben und Leben begleitet haben und Teile des Texts gelesen, kommentiert und seine Fertigstellung vorangetrieben haben. Mein Dank gilt insbesondere: Samira Akbarian, Tobias Albrecht, Mahmoud Bassiouni, Konrad Duden, Susanne Fejer, Jonas Heller, Linda Heß, Jakob Huber, Jasper Kunstreich, Anna Menzel, Esther Neuhann, Lukas Sparenborg, Laura Tittel und Amadeus Ulrich.

Ich danke auch den Freund*innen, die je auf ihre Weise Anteil an meinem Projekt genommen haben und deren bedingungsloser Unterstützung ich immer gewiss sein konnte. Danke insbesondere an Marlene Eisele, Bettina Frank, Lara Küenzlen, Katharina Sigler und Nicolai von Maltitz.

Meinen Eltern Almut und Armin Schidel und meinem Bruder Daniel Schidel verdanke ich mehr, als mit Worten abgegolten werden kann. Mein Bruder Michael hat mich allererst dazu gebracht, über die Fragen dieses Buches nachzudenken und überhaupt besser verstehen zu wollen. Er war mir in den schwierigen Zeiten eine Quelle der Kraft. Ihm ist dieses Buch gewidmet.