

Sorge und Gerechtigkeit

Wie sollte eine angemessene Konzeption sozialer Gerechtigkeit für behinderte Menschen aussehen?

*Sigrid Graumann**

Schlüsselwörter: UN-Konvention, soziale Gerechtigkeit, Behinderung, Liberalismus, Kommunitarismus, Capabilities Approach

Abstract: Die UN-Konvention für die Rechte behinderter Menschen (2006) fordert einen Paradigmenwechsel von einer Politik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte. Ihre Leitprinzipien sind ein selbstbestimmtes Leben und volle und gleichberechtigte gesellschaftliche Inklusion von allen behinderten Menschen. Die Forderungen der Konvention stellen eine große Herausforderung für unser Verständnis von sozialer Gerechtigkeit dar. Deshalb werden hier die drei wichtigsten Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit für behinderte Menschen diskutiert. Alle drei Konzepte beanspruchen implizit oder explizit behinderte Menschen mit einem hohen Bedarf an Unterstützung und Sorge gleichermaßen zu berücksichtigen. Alle drei Konzepte werden aber ihrem eigenen Anspruch, alle behinderten Menschen einzubeziehen, nicht gerecht.

Abstract: The UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities (2006) calls for a paradigm shift from a policy of welfare to a policy of human rights. The guiding principles are independent living and full and effective inclusion in society of all persons with disabilities. The demands of the convention pose a great challenge to our understanding of social justice. Hence, the three most popular concepts of social justice for disabled people are being discussed. All three concepts are based explicitly or implicitly on the accounts of inclusiveness and universality regarding people with great demands for care and support. However, all three concepts contradict their own requirements to include all disabled people.

1. Behindertenrechte als Herausforderung sozialer Gerechtigkeit

Seit März 2009 ist die UN-Behindertenrechtskonvention, die im Dezember 2006 von den Vereinten Nationen verabschiedet wurde, auch in der Bundesrepublik in Kraft (vgl. United Nations 2006).¹ Die Unterzeichnerstaaten haben sich damit zu einem Paradigmenwechsel in der Behindertenpolitik von einer Politik der Wohltätigkeit und Fürsorge zu einer Menschenrechtspolitik verpflichtet. Die Konvention formuliert keine Sonderrechte; sie versteht sich als Konkretisierung und Präzisierung der allgemeinen Menschenrechte für die besonderen

* Dr. re. nat Dr. phil. Sigrid Graumann, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Kontakt: sigrid.graumann@uni-oldenburg.de

¹ Dieser Artikel basiert auf einem Kapitel meiner Dissertation *Assistierte Freiheit*, die ich im Sommer 2009 an der Universität Utrecht abgeschlossen habe. Marcus Düwell danke ich für die ausgesprochen engagierte Betreuung der Arbeit. Ganz besonders danke ich Robert Heeger (Utrecht) und Hans Reinders (Amsterdam) für viele hilfreiche Anregungen zu meinen gerechtigkeits-theoretischen Überlegungen.

Lebenssituationen behinderter Menschen. Sie will ihnen ein selbstbestimmtes und unabhängiges Leben bei voller und gleichberechtigter gesellschaftlicher Inklusion ermöglichen. Dazu gehört auch, dass Stigmatisierung abgebaut und die gesellschaftliche Wertschätzung behinderter Menschen gefördert wird. Außerdem sollen wirklich alle behinderten Menschen gleichermaßen eingeschlossen werden, auch diejenigen mit einem großen Unterstützungsbedarf. Und genau darin liegt die emanzipatorische Bedeutung der Konvention: Wenn allen behinderten Menschen die gleichen bürgerlichen Freiheitsrechte und politischen Rechte garantiert werden sollen, müssen diese mit verbindlichen Anrechten auf Unterstützung und Sorge² verknüpft werden. Und wenn die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte für alle behinderten Menschen verwirklicht werden sollen, folgt daraus, dass spezifische Anrechte auf soziale Leistungen in Abhängigkeit von der jeweiligen individuellen Lebenssituation gewährt und dabei konsequent mit Paternalismusverboten verknüpft werden. Das aber bedeutet, dass das Verständnis sozialer Gerechtigkeit hinsichtlich seiner Implikationen für behinderte Menschen überdacht werden muss.

Was soziale Gerechtigkeit für behinderte Menschen genau bedeutet und mit welcher politisch-philosophischen Konzeption diese Frage angemessen beantwortet werden kann, wird seit einigen Jahren vor allem in den USA diskutiert.³ In dieser Diskussion werden von den Vertreterinnen und Vertretern unterschiedlicher Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit Ansprüche erhoben: erstens *alle* Menschen in den Kreis der Berechtigten einzuschließen, auch behinderte Menschen mit starken kognitiven Beeinträchtigungen; zweitens *alle* Menschen *gleichermaßen* zu berücksichtigen, auch diejenigen, die auf Hilfe, Unterstützung und Sorge im täglichen Leben angewiesen sind; und schließlich ihren individuellen Bedürfnissen *besondere* Beachtung zu schenken. Die genannten Ansprüche werden dabei nicht nur implizit oder explizit in Bezug auf die eigene Konzeption erhoben, sondern es werden damit insbesondere auch andere Konzeptionen kritisiert. Diese Feststellung ist für mich der Anlass zu prüfen, ob die drei wesentlichen Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit, die in dieser Diskussion vertreten werden, ihren selbst formulierten Ansprüchen – und damit auch der Behindertenrechtskonvention – gerecht werden. Das heißt, dass ich sie einer *internen Kritik* unterziehe.

Den generellen Ausgangspunkt der Diskussion bildet die Kritik an John Rawls' egalitär-liberaler Konzeption sozialer Gerechtigkeit, eine systematische Benachteiligung von behinderten Menschen zu rechtfertigen. Einige Autorinnen und Autoren wollen Rawls' Konzeption so reformulieren, dass alle behinderten Menschen gleichermaßen berücksichtigt werden. Andere Autorinnen und Autoren – darunter Alasdair MacIntyre (1999)⁴ und

2 Ich verwende den Begriff ‚Sorge‘ hier im Sinne des englischen Begriffs ‚Care‘.

3 Wichtige Wegmarken in dieser Diskussion waren die Veröffentlichung der Bücher *Love's Labour* von Eva Feder Kittay und *Dependent Rational Animals* von Alasdair MacIntyre im Jahr 1999. Ein Höhepunkt der Diskussion wurde in den Jahren 2005 und 2006 erreicht, als in der Zeitschrift *Ethics* im Rahmen eines thematischen Schwerpunktes mehrere Artikel zum Thema erschienen sind. Ebenfalls 2006 wurden Martha Nussbaums Tanner Lectures unter dem Titel *Frontiers of Justice* mit einem Kapitel über Gerechtigkeit für behinderte Menschen publiziert, was die Diskussion weiter stimulierte. Vom 18. bis zum 20. September 2008 fand in New York eine Konferenz zum Thema *Cognitive Disability: A Challenge to Moral Philosophy* statt. Die Konferenzbeiträge sind mittlerweile publiziert (vgl. Kittay/Carlson 2010).

4 MacIntyre würde seinen eigenen Ansatz selbst allerdings nicht unter die Überschrift ‚soziale Gerechtigkeit‘ stellen. Ich beziehe ihn aus folgendem Grund dennoch ein: MacIntyre formuliert mit seinem Buch *Dependent Rational Animals* in kritischer Abgrenzung von liberalen Konzeptionen die normativen Grundlagen für eine gesellschaftliche Ordnung, die behinderten Menschen gerecht werden sollen. Damit leistet er einen wesentlichen Beitrag zur Debatte über soziale Gerechtigkeit für behinderte Menschen.

Martha Nussbaum (2006) – halten Rawls' Konzeption nicht für sinnvoll modifizierbar und stellen Gegenentwürfe vor. Damit stehen drei Grundorientierungen sozialer Gerechtigkeit mit Blick auf behinderte Menschen in Konkurrenz miteinander: die erste steht in einem egalitär-liberalen Kontext, die zweite in einem kommunitaristischen oder tugendethischen Kontext und die dritte im Kontext des ‚Capabilities Approach‘.

2. Gerechtigkeit als Fairness gegenüber behinderten Menschen

Zunächst erstaunt, dass die Kritik an John Rawls' Konzeption von Gerechtigkeit als Fairness den Ausgangspunkt für die Diskussion über soziale Gerechtigkeit für behinderte Menschen darstellt. Es ist ja gerade der Anspruch von Rawls – im Unterschied zur libertären Tradition, die etwa von Robert Nozick (1974) und Friedrich Hayek (1944/2003) vertreten wird – eine überzeugende inklusive und universale Konzeption, welche die Unterprivilegierten nicht vernachlässigt, vorzulegen (vgl. Rawls 1993a: 5 f.).

Rawls versteht eine Gesellschaft in der liberalen Tradition als Kooperationsgemeinschaft freier und gleicher Personen, die sich aus dem aufgeklärten Eigeninteresse an der gegenseitigen Vorteilssicherung heraus auf einige wesentliche politische Prinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens einigen (vgl. Rawls 1971: 11). Die Vertragsparteien befinden sich in der ursprünglichen Entscheidungssituation hinter einem Schleier des Nichtwissens und einigen sich auf die grundlegenden Kooperationsregeln. Sie sind mit einem gewissen Gerechtigkeitssinn ausgestattet und dazu in der Lage, die Regeln, die sie wählen, zu verstehen und nach ihnen zu handeln. Sie besitzen aber nur basale Kenntnisse über die eigene Person und keine Kenntnis über ihre Herkunft, ihr Einkommen, ihren Besitz, ihre Begabungen und ihren sozialen Status (vgl. ebd.: 136 f.). Das heißt auch, jede und jeder müsste in der ursprünglichen Vertragssituation davon ausgehen, für die Sicherung der eigenen Existenz und die Verwirklichung der eigenen Lebenspläne auf die Sorge und die Solidarität anderer angewiesen zu sein. Das aufgeklärte Eigeninteresse der Parteien im Urzustand müsste folglich bedingen, dass behinderte Menschen bei der Festlegung der grundlegenden Kooperationsregeln gleichermaßen berücksichtigt werden.

Rawls' Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit basiert auf der gerechten Verteilung von Grundgütern. Die zwei Prinzipien der Gerechtigkeit als Fairness, auf die sich die Akteure in der ursprünglichen Entscheidungssituation einigen würden, fasst Rawls wie folgt zusammen: Erstens habe jede Person den gleichen Anspruch auf gewisse Grundrechte und -freiheiten, die vereinbar sind mit den gleichen Grundrechten und -freiheiten für alle („first principle“). Zweitens seien soziale und ökonomische Ungleichheiten nur dann gerechtfertigt, wenn sie zwei Bedingungen erfüllen: Sie müssten mit der gleichen Chance auf Positionen und Ämter verbunden sein („equal opportunity principle“) und sie müssten den größten Beitrag zum Wohlergehen für die schwächsten und am schlechtesten Gestellten in der Gesellschaft mit sich bringen („difference principle“) (vgl. Rawls 1993a: 5 f.).

Damit stellt Rawls ein Konzept von Gerechtigkeit vor, das auf eine kompensatorische, soziale Ungerechtigkeit nivellierende Umverteilung von sozialen und wirtschaftlichen Gütern abzielt. Dazu dient vor allem das Differenzprinzip. Es fordert zwar keine strikte Gleichverteilung, jedoch soziale Ungleichheiten auszugleichen, soweit dies im allgemeinen Interesse liegt. Damit könnte zunächst angenommen werden, dass sich gerade Rawls' Konzeption dafür eignet, die Rechte behinderter Menschen auszuweisen. Jede und jeder müsste ja hinter dem Schleier des Nichtwissens davon ausgehen, selbst behin-

dert zu sein. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, warum Rawls aus der Perspektive von behinderten Menschen so vehement kritisiert wird.

Es sind vor allem zwei Kritikpunkte an Rawls, die in diesem Zusammenhang vorgebracht werden: erstens ihre mangelnde Inklusivität und zweitens ihre mangelnde Universalität.

2.1 Kritik an der mangelnden Inklusivität

Die Kritik an der mangelnden Inklusivität bezieht sich in erster Linie auf Rawls' Konzept der Person: In *A Theory of Justice* schreibt er, moralische Personen würden den Schutz der Gerechtigkeit genießen:

“Moral persons are distinguished by two features: first they are capable of having (and are assumed to have) a conception of their good (as expressed by a rational plan of life); and second they are capable of having (and are assumed to acquire) a sense of justice, a normally effective desire to apply and to act upon the principles of justice, at least to a certain minimum degree. We use the characterization of the persons in the original position to single out the kinds of beings to whom the principles chosen apply.” (Rawls 1971: 505)

Damit grenzt er den Kreis derjenigen, die zu berücksichtigen sind, auf rationale, verantwortungsfähige Personen ein. Behinderte Menschen mit einer kognitiven Beeinträchtigung, die die zwei genannten Bedingungen nicht erfüllen, wären davon ausgeschlossen. Allerdings sei, wie Rawls betont, für moralische Personalität nur das unbedingte Minimum gefordert. Darüber hinaus bezögen sich die Minimalforderungen auf eine Fähigkeit und nicht auf ihre Verwirklichung. Er räumt allerdings ein, dass er damit kein zwingendes Argument für die Zuschreibung von Rechten an nicht voll kooperationsfähige Personen anführt, und dass eine vollständige Erörterung der Inklusionsfrage auf die verschiedenen ‚Spezialfälle‘ mangelnder Fähigkeiten eingehen müsste (vgl. ebd.: 501–510), was er aber selbst nicht tut (vgl. Richardson 2006: 420–426).

In *Political Liberalism* ersetzt Rawls die Bedingung der zwei ‚moral powers‘ durch die volle Kooperationsfähigkeit von Personen (vgl. Rawls 1993a: 183):

“Beginning with the ancient world, the concept of the person has been understood, in both philosophy and law, as the concept of someone who can take part in, or who can play a role in, social life, and hence exercise and respect its various rights and duties. Thus, we say that a person is someone who can be a citizen, that is, a normally and fully cooperating member of society over a complete life.” (ebd.: 18)

Das aber bedeutet, dass Kinder, alte Menschen und viele Menschen mit einer Behinderung nicht selbstverständlich eingeschlossen sind (vgl. Stark 2010: 111–126; Richardson 2006: 420). Rawls konzipiert jetzt die Kooperationsgemeinschaft als Kreis derjenigen, die einerseits zur Leistung von Beiträgen verpflichtet sind, und andererseits im Gegenzug Leistungsansprüche geltend machen können. Deshalb, so wird ihm vorgeworfen, bliebe unbeantwortet, welche Pflichten von Seiten der Kooperations-Gerechtigkeits-Gemeinschaft gegenüber nicht voll kooperationsfähigen Menschen bestehen (vgl. Richardson 2006; Nussbaum 2006: 14 ff.; Silvers/Francis 2005). Rawls präzisiert das geforderte Minimum aber: Wenn eine Person nur zeitweise ‚unter die Linie‘ falle oder wenn die Chance besteht, dass sie ‚über diese Linie‘ komme, sollte sie wie ein voll kooperierendes Mitglied der Gesellschaft angesehen werden. Das bedeutet aber dennoch, dass diejenigen, die

lebenslang auf ein hohes Maß an Unterstützung und Sorge angewiesen sind, völlig aus der Kooperations-Gerechtigkeits-Gemeinschaft ausgeschlossen wären. In einem Artikel über Menschenrechte räumt Rawls das selbst ein:

“Also since the ideas of justice regard persons as normal and fully cooperating members of society over a complete life, and having the requisite capacities to do this, there arises the problem of what is owed to those who fail to meet this conditions, either temporarily or permanently, which gives rise to several problems of justice in health care.” (Rawls 1993b: 44)

Sophia Wong (2010: 127–146) argumentiert in diesem Zusammenhang, dass Prognosen über die Entwicklung und Wiedergewinnung solcher Fähigkeiten niemals mit Sicherheit getroffen werden könnten. Deshalb formuliert sie eine Art ‚precautionary principle‘, nachdem vorsichtshalber alle einbezogen werden sollten. Gegen Wongs Argument ist aber einzuwenden, dass wir in manchen Fällen mit großer empirischer Sicherheit sagen können, dass die geforderten Fähigkeiten nie (mehr) vorhanden sein werden. Dies würde etwa ältere Menschen mit einem fortgeschrittenen Stadium von Demenz oder Kinder mit einer schweren kognitiven Beeinträchtigung betreffen.

Laurence Becker dagegen interpretiert die ursprüngliche Vertragssituation anders: Auch derzeit voll sozial kooperationsfähige Personen müssten davon ausgehen, dass es Zeiten gibt, in denen sie auf die Sorge durch andere angewiesen sind, oder dass sie für eine nahe stehende Person sorgen müssten. Aus einer Perspektive „generalisierter Reziprozität“ (Becker 2005: 20) sei anzunehmen, dass die Basisprinzipien einer Gesellschaft eine Regel umfassen müssten, nach der alle Kooperationspartner während ihres Lebens die gleichen Lasten für die Versorgung behinderter und anderer abhängiger Personen übernehmen müssten. An einer Gesellschaft, in der eine solche „equal sacrifice rule“ (Becker 2005: 29) etabliert sei, müsste ein allgemeines Interesse bestehen, weil nur in einer solchen ein gutes Leben auch für sorgebedürftige Menschen und diejenigen, die für diese sorgen, möglich sei (vgl. Becker 2005: 18–39). Allerdings basiert Beckers Argument auf der Annahme, dass die ursprünglichen Kooperationspartner ein Interesse am Wohlergehen nahestehender anderer Personen haben. Das aber schließt Rawls konzeptionell aus, weil damit keine unparteiliche Wahl der Grundregeln erfolgen könne (vgl. Rawls 1971: 147 f.).

Auch aus der Perspektive generalisierter Reziprozität wären nicht notwendigerweise alle behinderten Menschen in die Kooperationsgemeinschaft eingeschlossen (vgl. Richardson 2006: 425–439).⁵ Manche müssten immer mehr Ansprüche an die Allgemeinheit stellen, als sie selbst Leistungen für die Gemeinschaft beitragen können. Und für einige von ihnen wäre dieses Ungleichgewicht sogar sehr groß. Es kann daher nicht unterstellt werden, dass die Parteien im Urzustand ein eigenes Interesse an einer Kooperation mit ihnen hätten. Dieses Problem betrifft offensichtlich Rawls’ Grundkonzeption, nämlich die Annahme einer Kooperations-Gerechtigkeits-Gemeinschaft zur gegenseitigen Vorteilssicherung (vgl. ebd.: 420 f.).

Richardson will deshalb auf die Reziprozitäts-Forderung ganz verzichten. Jede Grenzziehung hinsichtlich der Basisfähigkeiten, die für volle Kooperation gefordert werden, wäre angesichts der fließenden Variation von Beeinträchtigungen willkürlich (vgl. ebd.: 426). Er selbst schlägt eine andere Modifikation des Urzustands vor: Die Parteien

5 Das scheint Becker bewusst zu sein. Er spricht auch nur von den meisten behinderten Menschen (vgl. Becker 2005: 18–39).

sollten unter dem Schleier des Nichtwissens nicht für sich selbst, sondern als Vertreter für eine nicht bekannte andere Person entscheiden (vgl. ebd.: 442–462). Allerdings ist gegen diesen Vorschlag der Einwand von Shelley Tremain zutreffend, dass Menschen, denen die Erfahrung, mit einer Behinderung zu leben, fehlt, keine angemessene Vorstellung davon haben, was behinderte Menschen wirklich brauchen, um Selbstbestimmung und Teilhabe zu verwirklichen (vgl. Tremain 1996: 343–359).

Anita Silver und Leslie Francis schlagen unter Bezug auf Anette Baier vor, gesellschaftliche Kooperation auf gegenseitiges Vertrauen aufzubauen (vgl. Silvers/Francis 2005: 73 ff.). Man müsse wegkommen von dem Modell des Handelns zum gegenseitigen Vorteil und komplexe soziale Interaktionen in den Blick nehmen. Diese könnten ohne gegenseitiges Vertrauen nicht funktionieren. Der Gesellschaftsvertrag dürfe Abhängigkeiten nicht verleugnen und solle sich daher auf das Konzept der Treuhänderschaft stützen. Das würde bedeuten, dass sich alle Bürgerinnen und Bürger auf gegenseitige Unterstützung und Sorge verlassen könnten, und zwar unabhängig davon, was sie selbst beitragen können (vgl. Francis/Silvers 2010: 237–260). Das Problem an diesem Vorschlag ist allerdings, dass Vertrauen alleine kein Kriterium dafür liefert, welche Ansprüche behinderte Menschen innerhalb einer Kooperationsgemeinschaft geltend machen können.

Gegen alle hier vorgestellten Reformulierungsvorschläge von Rawls' Konzeption spricht, dass die Reziprozitätsforderung zu den konstitutiven Voraussetzungen jeder liberalen vertragstheoretischen Konzeption gehört. Die Grundannahme ist ja gerade, dass die Vertragspartner im Urzustand aus ihrem aufgeklärten *Eigeninteresse* heraus die Prinzipien der Gerechtigkeit festlegen und nicht aus dem Interesse am Wohlergehen anderer oder an der gegenseitigen Vertrauenswürdigkeit. Mit Wongs ‚precautionary principle‘ könnten einige behinderte Menschen, deren Entwicklungspotenziale bislang unterschätzt wurden, einbezogen werden, aber eben nicht alle behinderten Menschen. In Beckers und Richardsons Vorschlägen wählen die Parteien im Urzustand nicht mehr (rein) eigen- sondern (auch) fremdinteressiert, was mit dem Grundsatz der gegenseitigen Vorteilssicherung nicht vereinbar ist. Und auch die von Silvers und Francis angenommene gegenseitige Vertrauenswürdigkeit in Bezug auf das Einhalten von sozialen Kooperationsregeln wäre darauf angewiesen, dass Regeln formuliert werden, die alle akzeptieren können.⁶ Die Beschränkung auf die Kooperationsgemeinschaft lässt sich so also nicht auflösen.

2.2 Kritik an der mangelnden Universalität

Die Kritik an der mangelnden Universalität zielt vor allem auf die liberale Trennung der Sphären des Öffentlichen und des Privaten. Rawls legt in den Bedingungen für den Urzustand fest, dass die Vertragsparteien die Grundsätze einer öffentlichen Gerechtigkeitsordnung, und nicht für das Privatleben bestimmen (vgl. Rawls 1971: 133). Behinderte Menschen, die von Unterstützung und Sorge abhängig sind, sind aber gerade im Privatleben der Gefahr von Vernachlässigung und Missbrauch ausgesetzt. Die UN-Behindertenrechtskonvention sieht deshalb umfangreiche soziale Leistungsansprüche für behinderte Menschen vor, die ihnen gleiche Rechte auf ein selbstbestimmtes und unabhängiges Leben ermöglichen und sie vor Vernachlässigung und Missbrauch im Privatleben schützen

6 Die gegenseitige Hilfe und Unterstützung, auf die wir ihnen zufolge vertrauen können müssten, wäre eine solche soziale Kooperationsregel. Deren allgemeine Zustimmungsfähigkeit aber wäre erst zu prüfen.

sollen.⁷ Die Gewährleistung solcher Ansprüche aber könnte gar nicht als Frage sozialer Gerechtigkeit thematisiert werden, wenn die Privatsphäre in einer Gerechtigkeitskonzeption nicht beachtet wird.

Es lassen sich bei Rawls allerdings einige wenige Stellen finden, in denen er die Privatsphäre und das Familienleben anspricht. Dabei geht er nicht auf die Rechte behinderter Menschen, aber auf Kinderrechte ein. In seinen Überlegungen zur Ausbildung des Gerechtigkeitssinns führt er aus, dass Kinder, die in einer ‚gerechten Familie‘ aufwachsen, ein Gemeinschaftsgefühl, Freundschafts- und Vertrauensbindungen entwickeln (vgl. Rawls 1971: 490 f.). Welche Regeln und Normen aber eine ‚gerechte Familie‘ auszeichnen, lässt er offen. In *Justice as Fairness. A Restatement* weist er als Missverständnis zurück, dass die Regeln der Gerechtigkeit nicht für die Familie gelten. Allerdings wären die Prinzipien der Gerechtigkeit dort nicht direkt anzuwenden (vgl. Rawls 2001: 163 ff.). Es müsse aber sichergestellt sein, dass alle Familienmitglieder – auch Kinder – die gleichen Grundrechte, Freiheiten und Chancen haben. Rawls scheint also zu sehen, dass die Prinzipien der Gerechtigkeit für das öffentliche Leben nicht ausreichen um abhängige Familienmitglieder vor Vernachlässigung und Missbrauch zu schützen. Dennoch ist für ihn primär das öffentliche Leben Ort der Gerechtigkeit, während im privaten und familiären Leben, wie er schreibt, vor allem nicht näher charakterisierte andere moralische Konzeptionen gelten (vgl. ebd.: 166).

Für die Prävention von Vernachlässigung und Missbrauch behinderter Menschen im Privatleben sind soziale Dienste und Leistungen notwendig. Bezieht man nun in Rawls’ Überlegungen zur gerechten Familie behinderte Menschen ein, ließe sich möglicherweise an einigen Aussagen festmachen, dass sich mit Rawls’ Konzeption spezielle Leistungsrechte für behinderte Menschen ausweisen lassen könnten. Er geht davon aus, dass die ‚natürliche Lotterie‘ sowohl, was die natürliche Ausstattung eines Menschen betrifft, als auch was seine soziale Situation angeht, in die er hinein geboren wurde, in moralischer Hinsicht willkürlich sei (vgl. Rawls 1971: 74). Die Aufgabe sozialer Gerechtigkeit sei es, diese willkürlichen Unterschiede auszugleichen: „The idea is to redress the bias of contingencies in the direction of equality.“ (ebd.: 100 f.)

Daraus könnte abgeleitet werden, dass die Regeln für die Verteilung sozialer und wirtschaftlicher Güter spezifische Leistungsrechte für behinderte Menschen im Privat- und Familienleben umfassen können. Allerdings versteht Rawls die Prinzipien sozialer Gerechtigkeit explizit in einer lexikalischen Ordnung (vgl. ebd.: 42). Oberste Priorität habe die Garantie der gleichen Grundrechte und -freiheiten, die nur eingeschränkt werden dürften, wenn sie mit den Grundrechten und -freiheiten anderer Personen in Konflikt geraten (vgl. ebd.: 243). Zweite Priorität habe der gleichberechtigte Zugang zu Positionen und Ämtern. Dieser müsse frei von willkürlicher Diskriminierung sein und im Interesse des Allgemeinwohls liegen (vgl. ebd.: 228). Die dritte Priorität komme dem Differenzprinzip zu, nachdem die Verteilung von sozialen und wirtschaftlichen Ressourcen der Verbesserung der sozialen Situation der Schwächsten dienen soll. Eine derartige Priorisierung von negativen Freiheitsrechten würde aber mit sich bringen, wie Martha Nussbaum kritisiert, dass der Schutz der Rechte von behinderten Menschen, die auf ein hohes Maß an Unterstützung und umfangreiche soziale Dienste und Leistungen angewiesen

7 Dabei handelt es sich nicht nur um Präzisierungen der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Menschenrechte; auch die bürgerlichen Freiheitsrechte und die politischen Rechte werden mit umfangreichen Leistungsansprüchen verbunden (vgl. Graumann 2011: 51–75).

sind, einen untergeordneten Stellenwert besitzt (vgl. Nussbaum 2010: 75–96). Außerdem verwendet Rawls für die Umverteilung von sozialen und wirtschaftlichen Gütern weder den Begriff ‚Ansprüche‘ noch den Begriff ‚Rechte‘. Er formuliert ‚gerechte Verteilungsregeln‘ unabhängig davon.⁸ Das aber bedeutet in der Tat, dass den sozialen Leistungsansprüchen für behinderte Menschen, insbesondere wenn diese weit ins Privatleben hineinreichen, eine untergeordnete Bedeutung zugemessen werden müsste.

Dazu kommt ein weiterer Kritikpunkt, der von Elisabeth Anderson formuliert wird. Sie wirft Rawls und anderen egalitaristischen Gerechtigkeitstheorien vor, den Blick auf *wirkliche* Entrechtung und Unterdrückung verloren zu haben. Mit ihren Vorstellungen würden sie sorgebedürftigen Menschen Geringschätzung entgegenbringen. Die Rede von „the least advantaged“ (Rawls 1971: 57), „the worse off“ (Arneson 1999: 225) oder „the disadvantaged“ (Becker 2005: 26) und das Verständnis von Behinderung als „brute luck“ (Dworkin 2000: 89) drücke Respektlosigkeit aus (vgl. Anderson 1999: 288). Das aber würde bedeuten, dass egalitäre Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit nicht nur die Frage nach sozialen Leistungsansprüchen behinderter Menschen ungenügend berücksichtigen, sondern selbst der Stigmatisierung behinderter Menschen Vorschub leisten könnten.

3. Alasdair MacIntyres Schuldnergemeinschaften

Alasdair MacIntyre und Eva Feder Kittay kritisieren, dass Rawls einseitig von der Perspektive erwachsener, unabhängiger, selbstgenügsamer Bürger ausgehe. Er vernachlässige, dass wir in vielen Phasen unseres Lebens, beispielsweise als Kinder, als kranke oder als alte Menschen, unausweichlich von der Unterstützung und Sorge in partikularen Beziehungen abhängig sind (vgl. Kittay 1999: 13 ff.; MacIntyre 1999: 115).

Im Unterschied zu Rawls stützt MacIntyre seine Konzeption auf partikulare persönliche Beziehungen. In solche Gemeinschaften seien die Menschen über ihr ganzes Leben hinweg unausweichlich eingebunden. Sie werden konstituiert durch tradierte Rollenerwartungen, die Bindungen und Verpflichtungen in einer Gesellschaft definieren (vgl. MacIntyre 1981: 29 ff.). Früher sei die Rolle untrennbarer Teil des Selbst eines Menschen gewesen. Heute dagegen sei das Selbst nur ein Haken, an der die Kleidungsstücke der Rolle gehängt werden (vgl. ebd.: 32). Deshalb seien die Verpflichtungen gegenüber den Schwächeren in unseren Gemeinschaften fragil geworden. MacIntyres Position muss daher als Fundamentalkritik moderner Gesellschaften gelesen werden.

Die liberale Logik kenne keine Verpflichtungen jenseits freiwillig eingegangener Tauschbeziehungen. Dagegen ist MacIntyres Grundüberlegung: Wir werden in Gemeinschaften hineingeboren, deren persönliche Beziehungen für uns nicht hintergebar sind (vgl. MacIntyre 1999: 114) und sind von der Geburt bis zum Tod – mal mehr, mal weniger – von der Unterstützung und Sorge abhängig, die andere für uns leisten ohne jegliche Gegenleistungen dafür zu erwarten. Unser Überleben, unser Wohlergehen und unsere Entwicklung zu erwachsenen, selbstständigen Personen hängt davon ab, dass andere uns Aufmerksamkeit und Zuneigung schenken und dabei ihre eigenen Interessen zurückstellen, ohne dass wir sie darum gebeten haben. Dafür stünden wir in einer Schuld, die wir an andere sorgebedürftige Menschen zurückzahlen müssten (vgl. ebd.: 82–100). Eine solche

8 Das wenden beispielsweise Christine Chwaszcza (2000: 159–201) und Wolfgang Kersting (2000: 202–256) generell gegen egalitäre Theorien sozialer Gerechtigkeit ein.

Schuldnergemeinschaft basiere auf einer ‚Kultur des Gebens und Nehmens‘, in der wir unauflösbar aufeinander angewiesen sind (vgl. ebd.: 99).

Eine solche Konzeption sozialer Gerechtigkeit auf der Grundlage persönlicher Verbundenheit und tradiertener Rollenerwartungen, wie ich sie aus MacIntyres Ausführungen herauslese, scheint den Bedürfnissen und Lebensumständen von behinderten Menschen, die auf ein hohes Maß an Unterstützung und Sorge angewiesen sind, auf den ersten Blick angemessener zu sein. Das hängt aber davon ab, dass sich eine solche ‚politics of culture‘ durchsetzen kann (vgl. Reinders 2002: 4 f.). Für MacIntyre ist dabei wesentlich, dass ‚Tugenden der anerkannten Abhängigkeit‘, wie Anteilnahme und Wohltätigkeit, im Namen ‚gerechter Großzügigkeit‘ praktiziert werden (vgl. MacIntyre 1999: 129–146).

Mit dem Konzept der gerechten Großzügigkeit formuliert MacIntyre keine abstrakten Normen für die strukturelle und institutionelle Ordnung einer Gesellschaft, sondern konkrete Anforderungen an die *Qualität partikularer persönlicher Beziehungen*. Was das konkret für staatliches Handeln bedeutet, führt MacIntyre allerdings nicht aus. Diese Leerstelle kann aber sinngemäß wie folgt ergänzt werden: Damit partikulare persönliche Beziehungen die Qualität ausbilden und bewahren können, welche für die Tugenden der gerechten Großzügigkeit erforderlich ist, sind geeignete strukturelle und institutionelle Bedingungen notwendig. Diese dementsprechend zu gestalten, wäre die Aufgabe einer *sozial gerechten Politik*.

3.1 Fragloser Einbezug behinderter Menschen?

MacIntyres Konzept scheint zunächst, im Gegensatz zu Rawls, konsequent inklusiv zu sein: Wir werden in Gemeinschaften hineingeboren, von denen wir bedingungslos aufgenommen werden und wo für uns gesorgt wird (vgl. ebd.: 1–9; 82). Der limitierende Faktor dafür, dass behinderte Menschen Ansprüche auf Unterstützung an die Gemeinschaft stellen können, könnte damit aber ihre Zugehörigkeit zur jeweiligen Gemeinschaft sein. Zu den Bedingungen der Zugehörigkeit zu einer Wertegemeinschaft äußert sich MacIntyre nicht explizit, was sich aber mit Michael Walzer, für den Gemeinschaften ebenfalls durch gemeinschaftliche Werte und Bindungen getragen sind, sinnvoll ergänzen lässt. Walzer formuliert ein begrenztes kollektives Recht auf Abgeschlossenheit und Exklusivität, was dafür notwendig sei, gemeinschaftliche Werte und Bindungen ausbilden und bewahren zu können (vgl. Walzer 1983: 31 ff.). Die Zugehörigkeit behinderter wie nicht behinderter Menschen zur Gemeinschaft würde sie mit gleichen Ansprüchen in Abhängigkeit von ihrer individuellen Bedürftigkeit ausstatten (vgl. ebd.: 61 ff.). Allerdings könnte es weder für Walzer noch für MacIntyre unabhängig von der existierenden Gemeinschaft ein moralisches Recht auf Zugehörigkeit geben, das politisch von außen gegenüber der Gemeinschaft eingefordert werden könnte. Wenn eine Gemeinschaft nicht dazu in der Lage wäre oder sich weigern würde, ihre behinderten Mitglieder zu versorgen, oder dies lediglich unter entmündigenden Bedingungen täte, könnte dies nicht von einem externen Standpunkt aus kritisiert werden. Damit aber stellt sich die Frage, ob der normative Standpunkt, von dem aus die kommunitaristische Kritik an der mangelnden Inklusivität liberaler Theorien formuliert wird, als hinreichend argumentativ ausgewiesen gelten kann.

3.2 Gleiche Berücksichtigung behinderter Menschen?

Hans Reinders, für den wie für MacIntyre, die Familie der primäre Ort ist, an dem für versorgungsabhängige Gemeinschaftsmitglieder gesorgt wird, wendet gegen Rawls ein, dass er die Bereitschaft zu Unterstützung und Sorge als Ausdruck von Altruismus und Selbstlosigkeit verstehe, die gesellschaftlich erwünscht ist, aber nicht gefordert werden kann. Aus diesem Grund stellten sich Gerechtigkeitsfragen im Umgang mit abhängigen Menschen in persönlichen Beziehungen für Rawls als ausgesprochen schwierig dar:

“Public morality as liberals understand it simply lacks the moral resources to make sense of why we care for mentally disabled persons and accept responsibility of them in our actual social practice.” (Reinders 2000: 121)

Michael Walzer führt diesbezüglich explizit aus, was in MacIntyres Tugenden der gerechten Großzügigkeit implizit vorhanden ist: Er formuliert eine Regel „präskriptiven Altruismus“ (Walzer 1983: 242), die in der Familie gelte.⁹ Mit MacIntyre und Walzer müssten daher strukturelle und institutionelle Voraussetzungen gefordert werden, welche die Familie und ihre Werte schützen und auf diese Weise das Wohlergehen sorgebedürftiger Menschen sichern. Das ist die wichtige Einsicht, die aus ihren Konzeptionen zu gewinnen ist und die in Rawls' Konzeption nicht berücksichtigt wird, auch wenn mit ihnen keine verbindlichen solidarischen Verpflichtungen gegenüber behinderten Menschen begründet werden können.

Anita Silvers und Leslie Francis weisen allerdings darauf hin, dass in tugendethisch motivierten sozialstaatlichen Konzeptionen behinderte Menschen nur als Empfänger von karitativer Hilfe, Unterstützung und Sorge angesehen werden (vgl. Silvers/Francis 2005: 45). Sie wären außerdem damit verbunden, dass von denjenigen, die auf Unterstützung und Sorge angewiesen sind, Wohlverhalten, Dankbarkeit oder Unterwürfigkeit gefordert werden kann. All dies ist aber genau mit den Formen von Stigmatisierung, paternalistischer Bevormundung und Entmündigung verbunden, die wir aus der Armenfürsorge des späten Mittelalters bis zu den modernen sozialen Sicherungssystemen, die auf die freiwillige Solidaritätsbereitschaft der Bürger aufbauen, kennen (vgl. Schnabl 2005: 23–39; Leibfried/Trennstedt 1985: 9–38). Es scheint so zu sein, dass Hilfs-, Unterstützungs- und Sorgeleistungen nur dann frei von diskriminierenden Tendenzen sein können, wenn tatsächliche moralisch verbindliche Ansprüche auf soziale Leistungen und Dienste geltend gemacht werden können (vgl. OHCHR/United Nations 2002: 9–18).

Tugendethische Konzeptionen haben aber generell keinen Begriff gleicher moralischer Rechte. Sie betonen persönliche und kulturelle Beziehungen, formulieren dabei aber keine verbindlichen Ansprüche gegenüber Politik und Staat. Dennoch kann von ihnen gelernt werden, dass eine angemessene Konzeption sozialer Gerechtigkeit Kriterien für gesellschaftliche Strukturen und Institutionen beinhalten sollte, die Achtung, Schutz und Verwirklichung der Rechte behinderter Menschen in persönlichen Beziehungen nicht behindern, sondern unterstützen (vgl. Kittay 1999: 52 f.).

9 Dennoch bleibe die Familie aber, wie er ausführt, unausweichlich ein Ort der Ungleichheit (vgl. Walzer 1983: 231).

4. Nussbaums Gemeinschaft bedürftiger Wesen

In ihrem Buch *Frontiers of Justice* kritisiert auch Martha Nussbaum an Rawls' Konzeption sozialer Gerechtigkeit, dass deren gesellschaftstheoretische Voraussetzung die Vorstellung sei, die Gesellschaft bestehe aus freien, gleichen, unabhängigen und damit voll kooperationsfähigen Gesellschaftsmitgliedern (vgl. Nussbaum 2006: 25–35). Gerechtigkeit und Behinderung sei daher eines der ungelösten Probleme der liberalen Gesellschaftstheorie (vgl. ebd.: 14–22).

Wie MacIntyre betont sie die Verletzlichkeit und Sozialität des Menschen. Damit bezieht sie sich auf die biologische Natur des Menschen und assoziiert damit seine unhintergehbare Bedürftigkeit. Die Rationalität solle nicht idealisiert und der ‚Animalität‘ gegenübergestellt werden. Weil die Fähigkeiten zu Rationalität und zu Sozialität (im Sinne reziproker Kooperation) im menschlichen Leben nur temporäre und von vielen Bedingungen abhängige Eigenschaften seien, sei das Augenmerk auf die Verletzlichkeit und damit auf das Angewiesensein auf die Sorge durch Andere zu richten.

“Thus, in design of the political conception of the person out of which basic political principles grow, we build in an acknowledgment that we are needy temporal animal beings who begin as babies and end, often, in other forms of dependency.” (ebd.: 160)

Inwieweit eine Gesellschaft die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse abhängiger Menschen gewährleiste, sei ein zentraler Prüfstein sozialer Gerechtigkeit (vgl. ebd.: 202). Im Unterschied zu MacIntyre vertritt sie mit dem ‚Capabilities Approach‘ den Anspruch, verbindliche Rechte auf soziale Leistungen und Dienste zu begründen, die direkt gegenüber Politik und Staat geltend gemacht werden können (vgl. Arneson 1999: 316 ff.).

Mit dem ‚Capabilities Approach‘ behauptet Martha Nussbaum die Grundsätze der universellen Achtung der Menschenrechte und ihres inklusiven Schutzbereichs begründen und konkretisieren zu können (vgl. Nussbaum 2001: 230). Sie bezieht sich darauf, dass jeder Mensch ein Recht auf die Entwicklung von bestimmten grundlegenden Fähigkeiten (‚Capabilities‘) habe. Ihr Grundgedanke ist, dass das menschliche Leben eine allen gemeinsame, unhintergebar kennzeichnende Bedürfnisstruktur aufweise. Mit der Reflexion über diese elementaren Veranlagungen und Bedürfnisse würden sich grundlegende Wesensmerkmale des Menschen erkennen lassen, die eine moralische Verständigung darüber, was ein gutes, wirklich menschliches Leben ausmache, über gesellschaftliche und kulturelle Grenzen hinaus ermöglichen (vgl. Nussbaum 1999: 190–197).

Damit stellt sie Rawls' schwacher Theorie des Guten eine „starke vage Konzeption des Guten“ (ebd.: 45) gegenüber. Das Adjektiv ‚stark‘ wählt sie, weil sie die menschlichen Ziele in allen Lebensbereichen von einem stark wertenden Gesichtspunkt aus ins Auge fasst und das Gute als allgemeinverbindlich versteht. Das Adjektiv ‚vage‘ wählt sie, weil ihre Konzeption des Guten viele Spezifikationen im Konkreten zulassen solle. Die starke, vage Konzeption des Guten fuße nicht auf einer „metaphysischen Biologie“ (ebd.: 46) sondern auf gemeinsamen Mythen und Geschichten unterschiedlicher Zeiten und Orte, Geschichten, die sowohl den Freunden als auch den Fremden erklären, was es bedeutet, ein Mensch und nicht etwas Anderes zu sein. Dieses spezifisch Menschliche bestimmt Nussbaum über die Funktionen, die den Menschen von der übrigen Natur unterscheiden. Nussbaum vertritt damit eine Gerechtigkeitskonzeption, die aus einer anthropologischen Konzeption des guten Lebens abgeleitet ist.

Sie formuliert eine Liste von zehn Basisfähigkeiten (capabilities) als wesentliche Erfordernisse eines wirklich menschlichen Lebens. Diese Liste stelle allgemeine Zielsetzungen dar, die noch weiter spezifiziert und qualifiziert werden könnten (vgl. Nussbaum 2006: 75). Zu den Basisfähigkeiten zählt Nussbaum Leben, Gesundheit, körperliche Integrität, seine Sinne nutzen zu können, Vorstellungen, Gedanken und Gefühle zu haben, praktische Vernunft zu besitzen, Beziehungen zu anderen Menschen, Tieren und der Natur zu haben, lachen, spielen und genießen zu können sowie Kontrolle über die eigene Umwelt zu haben (vgl. ebd.: 76 ff.). Die Beziehung zu den Menschenrechten sieht sie darin, dass Menschen als Menschen Anspruch auf die Entwicklung dieser Basisfähigkeiten hätten, die ihnen ein menschenwürdiges Leben ermöglichen. Wenn einigen Bürgern diese Rechte vorenthalten würden, läge eine schwere Verletzung sozialer Gerechtigkeit vor.

“Failure to secure these to citizens is a particularly grave violation of basic justice, since these entitlements are held to be implicit in the very notion of human dignity, and a life that is worthy of dignity of the human being.” (ebd.: 155)

Soziale Gerechtigkeit für behinderte Menschen bedeutet für Nussbaum, dass Regierungen dazu verpflichtet seien, sicherzustellen, dass alle Bürger, auch wenn sie eine Behinderung haben, ein Mindestmaß der geforderten Basisfähigkeiten erreichen und besitzen (vgl. ebd.: 84).

Im Unterschied zu Rawls und gemeinsam mit MacIntyre bezieht Nussbaum damit Unterstützung und Sorge, die in partikularen persönlichen Beziehungen geleistet wird, in die Überlegungen zu sozialer Gerechtigkeit ein. Sie formuliert gesellschaftliche Bedingungen, die notwendig für die Gewährleistung guter Unterstützung und Sorge für behinderte Menschen sind (vgl. Nussbaum 2002: 215).

Wie für liberale Gerechtigkeitstheorien ist auch für Nussbaum die Handlungs- und Kooperationsfähigkeit ein sehr hoher Wert. Sie setzt diese Fähigkeit aber nicht als gegeben voraus, sondern formuliert als Forderungen sozialer Gerechtigkeit an den Staat, dass die notwendigen Bedingungen (Erziehung, politische Mitwirkung, etc.) für deren Entwicklung und Verwirklichung, für alle Bürgerinnen und Bürger zur Verfügung gestellt werden müssen (vgl. Nussbaum 1999: 45). Dies scheint den ‚Capabilities Approach‘ zunächst für Vertreterinnen und Vertreter der Rechte behinderter Menschen attraktiv zu machen.

4.1 Überwindung der Grenzen der Kooperationsgerechtigkeits-Gemeinschaft?

Nussbaum vertritt mit ihrer Konzeption sozialer Gerechtigkeit explizit den Anspruch, die Begrenzung auf voll kooperationsfähige Mitglieder von Rawls’ Kooperations-Gerechtigkeits-Gemeinschaft überwinden zu können. Sie selbst würde mit ihrem ‚Capabilities Approach‘ nicht zwischen der Frage, wer die Regeln sozialer Gerechtigkeit festlegt, und der Frage, für wen diese bestimmt sind, unterscheiden. Deshalb seien unterschiedslos alle einbezogen (vgl. Nussbaum 2007: 14 ff.).

Nussbaums Konzeption zufolge hat jeder Mensch, ob behindert oder nicht behindert, den Anspruch auf die bestmögliche Entwicklung seiner Basisfähigkeiten. Dabei sei es durchaus möglich, dass in Bezug auf bestimmte Fähigkeiten ein unterschiedliches Niveau

erreichbar sei. In einem älteren Aufsatz unterscheidet sie allerdings zwei Schwellen zur Beurteilung der Qualität eines menschlichen Lebens, die diesem Anspruch an ihre eigene Konzeption kaum gerecht werden:

„Eine Schwelle der Fähigkeit zur Ausübung von Tätigkeiten, unterhalb deren ein Leben so verarmt wäre, daß es überhaupt nicht mehr als menschliches Leben gelten könnte; und eine etwas höher anzusetzende Schwelle, unterhalb deren die für den Menschen charakteristischen Tätigkeiten so reduziert ausgeübt werden, daß wir das entsprechende Leben zwar als ein menschliches, nicht aber als ein gutes menschliches Leben bezeichnen würden.“ (Nussbaum 1999: 197)

Damit wird die kritische Rückfrage virulent, ob sie mit ihren gehaltvollen Vorstellungen eines guten Lebens nicht zwangsläufig Menschen ausschließt, die so schwer beeinträchtigt sind, dass ihr Leben nicht mehr als ‚wirklich menschliches Leben‘ angesehen werden könnte. Von dieser Konsequenz des ‚Capabilities Approach‘ distanziert sich Nussbaum auch in ihren neuesten Schriften nicht, wo sie ausdrücklich die Rechte behinderter Menschen behandelt. So führt sie beispielsweise in *Frontiers of Justice* aus, dass im Fall von Menschen im Wachkoma und von anencephalen Kindern nicht in einer bedeutungsvollen Form von menschlichem Leben gesprochen werden könne, weil Möglichkeiten wie Denken, Erkennen und Beziehungsaufnahme unwiederbringlich fehlen würden (vgl. Nussbaum 2006: 181). Die Bestimmung der Grenze der Verwirklichungsmöglichkeit von Basisfähigkeiten, unterhalb derer nicht mehr von einem menschlichen Wesen gesprochen werden könne, ist allerdings durchaus interpretationsfähig (vgl. Nussbaum 1999: 197). Insbesondere behinderten Menschen mit schweren und mehrfachen Beeinträchtigungen fehlen oft sogar mehrere Basisfähigkeiten, die Nussbaum für ein ‚vollwertiges menschliches Leben‘ fordert. Das aber bedeutet, dass auch Nussbaum ihrem eigenen Anspruch, mit dem ‚Capabilities Approach‘ wirklich alle behinderten Menschen als Träger von unveräußerlichen Rechten einzuschließen, nicht gerecht werden kann. Zumindest Menschen mit sehr schweren Beeinträchtigungen könnten ausgeschlossen sein.

4.2 Begründung verbindlicher Solidaritätspflichten?

Sozial gerecht wäre eine Gesellschaft dem ‚Capabilities Approach‘ zufolge dann, wenn sie die geeigneten gesellschaftlichen Strukturen und Institutionen für eine optimale Entwicklung der individuell erreichbaren Basisfähigkeiten eines Menschen aufweist.¹⁰ Dabei geht Nussbaum wie MacIntyre von der Qualität persönlicher Beziehungen aus, in der für andere gesorgt wird, und schließt von da aus auf die notwendigen strukturellen und institutionellen Bedingungen (vgl. Nussbaum 2006: 222). Gute Sorge insbesondere für Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen müsse sich an der gesamten Liste der Grundfähigkeiten messen lassen. Gute Sorge kümmere sich nicht nur um Leben, Gesundheit und körperliche Integrität, sie fördere emotionale Bindungen und vermeide Überbehütung, sie fördere die emotionalen und kognitiven Fähigkeiten der umsorgten Person und schütze ihre Selbstachtung, sie fördere ihre Kontrolle über ihre Umgebung und schütze davor, als Eigentum anderer behandelt zu werden (vgl. ebd.: 169). Nussbaum schließt darüber hinaus an Eva Kittays Überlegungen an, dass diejenigen, die für andere sorgen, ebenfalls einer erhöhten Verletzlichkeit ausgesetzt sind (vgl. Kittay 1999: 64–73). Daraus

10 Das gilt zumindest für diejenigen Menschen, die die Schwelle der für ein ‚wirklich menschliches Leben‘ notwendigen Fähigkeiten erreichen können.

leitet sie die Forderung ab, dass auch Sorgende („dependency workers“) den Anspruch auf Verwirklichung der vollständigen Liste der Basisfähigkeiten haben.

Nussbaum gelingt es mit diesem Ansatz, im Unterschied zu Rawls und MacIntyre, verbindliche Ansprüche nicht nur auf einen angemessenen Umfang sondern auch auf eine angemessene Qualität von Hilfs-, Unterstützungs- und Sorgeleistungen zu begründen. Allerdings ist diese Begründung auch einigen kritischen Einwänden ausgesetzt:

Der „Capabilities Approach“ erlaubt normative Urteile über die Qualität von persönlichen Sorgebeziehungen. Verpflichtungen zur Sorge für andere wären strikt verbindlich – immerhin handelt es sich um universelle Menschenrechte, die mit den Basisfähigkeiten ausgewiesen werden. Das bedeutet aber konsequenterweise, dass eine in diesem Sinne „gute Sorge“ auch staatlich erzwungen werden können müsste. Selbstbestimmung und Freiwilligkeit der Sorgenden wären damit nur bedingt gewährleistet.

Nussbaum argumentiert außerdem, dass die Möglichkeit der Entwicklung der Basisfähigkeiten darüber entscheide, ob jemand ein wirklich menschliches Leben führen kann. Diese grundlegenden Fähigkeiten des Menschen würden ein objektives Urteil über die Qualität des Lebens eines Menschen erlauben (vgl. Nussbaum/Sen 1993: 4 f.). Wenn nun einem Menschen aufgrund der gesellschaftlichen Bedingungen die Entwicklung von Fähigkeiten vorenthalten wird, die er unter anderen Bedingungen entwickeln könnte, mag daraus eine Verurteilung der dafür verantwortlichen gesellschaftlichen Bedingungen als sozial ungerecht folgen. Wenn aber einem Menschen beispielsweise aufgrund einer Beeinträchtigung das innere Potenzial dazu ganz oder teilweise fehlt, trotz bester Unterstützung und Sorge eine oder mehrere der für ein „vollwertiges menschliches Leben“ geforderten Fähigkeiten zu entwickeln, würde aus dem „Capabilities Approach“ folgen, dass sein Leben als qualitativ schlechter zu beurteilen wäre, als das einer Person, die diese Beeinträchtigung nicht hat. Dabei wäre beispielsweise an die Fähigkeit, die fünf Sinne nutzen zu können, für blinde oder für gehörlose Menschen, oder die Fähigkeit persönliche Bindungen aufzubauen, für einen Menschen mit einer schweren Form von Autismus zu denken. Der „Capabilities Approach“ legt damit nahe, dass das Leben all der behinderten Menschen, die eine oder mehrere der für ein „wirklich menschliches Leben“ geforderten Basisfähigkeiten nicht oder nicht vollständig erreichen können, als „weniger wertvoll“ angesehen werden muss, als das Leben von nicht behinderten Menschen. Damit aber ist auch der „Capability Approach“ mit einem gewissen Diskriminierungspotenzial für behinderte Menschen verbunden.

Außerdem folge aus der normativ aufgeladenen natürlichen Bedürfnisstruktur des Menschen ein großer Druck auf behinderte Menschen, dass diese die geforderten Basisfähigkeiten mit allen therapeutischen und rehabilitativen Mitteln zu erreichen versuchen (vgl. Silvers/Francis 2005). Das heißt auch: Nicht, was der behinderte Mensch sich für sich selbst wünscht und für richtig hält, sondern was seine objektiv gegebene Bedürfnisstruktur als Mensch bedingt, könnte der Maßstab für die Bestimmung von Art und Umfang der Unterstützung und Sorge sein, die ihm zusteht. So könnten medizinische und pädagogische Experten unter Umständen sogar fremdbestimmte therapeutische Maßnahmen rechtfertigen, sofern sie sich auf die objektiven Qualitätskriterien „wirklich menschlicher“ Fähigkeiten beziehen würden. Eine paternalistische Bevormundung behinderter Menschen, die auch Nussbaum selbst ablehnt, könnte auf diese Weise mit dem „Capabilities Approach“ unter Umständen legitimiert werden.

Martha Nussbaum selbst nimmt für den „Capabilities Approach“ in Anspruch, eine emanzipatorische Konzeption sozialer Gerechtigkeit vorgelegt zu haben (vgl. Nussbaum

2009). Die hier aufgeführten Kritikpunkte zeigen aber, dass die normative Überhöhung der ‚Capabilites‘ durchaus problematisch ist. Auch Nussbaum kann ihrem eigenen emanzipatorischen Anspruch hinsichtlich des Ziels einer gesellschaftlichen Besserstellung behinderter Menschen damit nicht gerecht werden (vgl. Silvers/Francis 2005; Bérubé 2010: 97–110). Trotz all’ dieser Kritik dürfte aber die Bedeutung von Nussbaums Einsicht in die Wichtigkeit der Basisfähigkeiten als Voraussetzung dafür, dass die Menschenrechte überhaupt wahrgenommen werden können, gerade in Bezug auf behinderte Menschen außer Frage stehen.

5. Kriterien für eine angemessene Theorie sozialer Gerechtigkeit, die behinderte Menschen gleichermaßen berücksichtigt

Vertreter von allen drei Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit nehmen für sich in Anspruch, niemanden aus deren Anwendungsbereich auszuschließen. Mit dem „veil of ignorance“ (Rawls 1971: 136) verfolgt Rawls selbst die Absicht, den ausgrenzenden Charakter traditioneller liberaler Modelle des Gesellschaftsvertrags zu überwinden. Dennoch schließt er explizit Menschen aus der Kooperations-Gerechtigkeitsgemeinschaft aus, die bestimmte minimale Fähigkeiten nicht aufweisen. Die Versuche einer Reihe von Autorinnen und Autoren, Rawls gewissermaßen gegen Rawls zu lesen und seine Konzeption sozialer Gerechtigkeit so zu modifizieren, dass wirklich alle behinderten Menschen gleichberechtigt eingeschlossen werden können, scheitern letztlich an der Unparteilichkeit und an der Reziprozität als grundlegenden Voraussetzungen jeder vertragstheoretischen Konzeption. Die Beschränkung der Kooperations-Gerechtigkeitsgemeinschaft lässt sich offenbar nicht innerhalb der egalitären Theorie sozialer Gerechtigkeit selbst auflösen.

In kritischer Abgrenzung zu Rawls vertreten sowohl MacIntyre als auch Nussbaum den Anspruch, eine ‚wirklich‘ inklusive Konzeption sozialer Gerechtigkeit vorzulegen. Für MacIntyre ist die Mitgliedschaft behinderter Menschen in der Gemeinschaft überhaupt nicht sinnvoll hinterfragbar. Für ihn gibt es keinen moralischen Standpunkt jenseits der partikularen Versorgungsgemeinschaft. Allerdings können damit auch ‚von außen‘ keine Ansprüche an die Gemeinschaft gestellt und keine verbindlichen Solidaritätspflichten ausgewiesen werden. Menschen ohne ‚besondere Beziehungen in einer Gemeinschaft‘ wären damit aber, mit einer Formulierung von Hannah Arendt, vollkommen schutzlos (vgl. Arendt 1949: 762).

Nussbaum dagegen behauptet explizit die Inklusivität ihrer Konzeption. Allerdings formuliert auch sie Kriterien, um die Grenzen der Gerechtigkeitsgemeinschaft zu bestimmen. Das sind für sie fehlende Basisfähigkeiten unter einer gewissen Schwelle, unterhalb derer ein ‚wirklich menschliches Leben‘ nicht mehr denkbar sei. Wo diese Schwelle angesetzt werden soll, hängt aber von mehr oder weniger willkürlichen Festlegungen ab. Außerdem ist ihre Konzeption nicht frei von paternalistischen und diskriminierenden Tendenzen.

Das heißt, dass letztlich keine der drei Konzeptionen die selbst gesetzten Ansprüche auf Inklusivität und Universalität argumentativ einlösen kann. Das aber bedeutet, dass die Fragen, ob alle behinderten Menschen in den Anwendungsbereich sozialer Gerechtigkeit einbezogen werden müssen und welche verbindlichen solidarischen Verpflichtungen gegenüber ihnen bestehen, von keiner der diskutierten Konzeptionen überzeugend beantwortet werden kann.

Die Ausarbeitung einer eigenen *angemessenen Theorie sozialer Gerechtigkeit* kann der gebotenen Kürze eines Zeitschriftenbeitrags wegen hier nicht geleistet werden.¹¹ Aus der Diskussion können aber einige wesentliche Kriterien für eine angemessene Theorie sozialer Gerechtigkeit gewonnen werden:

Menschen kommen nicht als erwachsene, autonome und selbstgenügsame Personen zur Welt und sind in vielen Phasen ihres Lebens auf die Unterstützung und Sorge durch andere angewiesen. Darin ist MacIntyres und Nussbaums Kritik liberaler Vertragstheorien zweifellos zuzustimmen. Eine angemessene Konzeption sozialer Gerechtigkeit darf sich deshalb nicht auf voll kooperationsfähige Personen beschränken, sondern sollte versorgungsabhängige Personen einbeziehen und gleichermaßen berücksichtigen. Außerdem können wir uns unter den Bedingungen moderner Gesellschaften nicht mehr darauf verlassen, dass Unterstützung und Sorge für diejenigen, die darauf angewiesen sind, selbstverständlich (in der Regel von Frauen) in der Familie geleistet wird. Eine angemessene Theorie sozialer Gerechtigkeit sollte daher in der Lage sein, verbindliche Ansprüche auf Unterstützung und Sorge auszuweisen und dabei die Rechtfertigung von Bevormundung und Diskriminierung vermeiden.

Versorgungsabhängige Menschen sind darüber hinaus strukturellen Gefährdungen von Missbrauch, Vernachlässigung und Bevormundung in persönlichen und professionellen Sorgebeziehungen ausgesetzt. Das heißt, dass sich der Anwendungsbereich einer angemessenen Konzeption sozialer Gerechtigkeit nicht auf die Sphäre der Öffentlichkeit beschränken sollte. Dabei stellt sich allerdings sowohl das Verhältnis der Rechte von sorgenden und umsorgten Personen als auch das Verhältnis von Wohlfahrtsansprüchen, individuellen Sorgepflichten und staatlich zu gewährleistenden Solidaritätspflichten als ausgesprochen komplex dar. Eine angemessene Konzeption sozialer Gerechtigkeit sollte daher nicht zuletzt die Grundlage dafür bereitstellen, dieses komplexe Verhältnis von Ansprüchen und individuellen sowie kollektiven Verpflichtungen unter der Bedingung der gleichen Berücksichtigung der Rechte von Sorgenden und von Umsorgten zu klären.

Mit der politisch-philosophischen Kritik an der möglichen Rechtfertigung von Ausgrenzung und Diskriminierung behinderter Menschen in prominenten Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit und mit dem Anspruch alternativer Konzeptionen, dies nicht zu tun, wurden implizit die normativen Prämissen einer universalen und inklusiven Ethik eingeführt. Diese Prämissen verweisen auf die prägnanteste Formulierung des Moralprinzips einer universalen und inklusiven Ethik, den Kategorischen Imperativ von Immanuel Kant, und sein Verständnis gleicher Würde und gleicher Rechte jedes Menschen. Kants Begriff der Menschenwürde ist zwar nicht unangefochten, wäre aber meines Erachtens der einzig überzeugende Weg, die exkludierenden Annahmen von Rawls' Urzustand zu vermeiden und ‚wirklich‘ inklusive und universelle Grundsätze sozialer Gerechtigkeit auszuweisen. Allerdings wäre das dann keine kontraktualistische Konzeption sozialer Gerechtigkeit mehr, sondern eine deontologische Begründung der sozialen Menschenrechte. Nussbaums Basisfähigkeiten würden damit nicht für die Begründung der sozialen Menschenrechte herangezogen. Dessen ungeachtet lässt sich überzeugend zeigen, dass die Achtung der Menschenrechte – insbesondere wenn die Perspektive von behinderten Menschen

11 Mein Anliegen hier ist primär eine systematische Kritik der drei hier behandelten Konzeptionen zu leisten, die derzeit unter der Überschrift ‚Behinderung und Gerechtigkeit‘ diskutiert werden. An anderer Stelle habe ich versucht eine eigene Konzeption sozialer Gerechtigkeit, die behinderte Menschen explizit einbezieht, auf der Grundlage einer sozialetischen Kant-Interpretation vorzulegen. (Vgl. Graumann 2011: 219–244)

eingenommen wird – die Förderung der Entwicklung der Basisfähigkeiten umfassen muss. Ohne dies würde der Anspruch auf gleiche Achtung ihrer Rechte ins Leere laufen. Und schließlich lässt sich mit Blick auf die Lebenssituation behinderter Menschen zeigen, dass der konsequente Schutz ihrer Rechte die Förderung sozialer Strukturen und Institutionen, die die notwendige Hilfe, Unterstützung und Sorge für all' diejenigen gewährleisten, die darauf angewiesen sind, notwendig bedingt. Eine Konzeption sozialer Gerechtigkeit, welche die genannten Aspekte berücksichtigt, wäre mit der neuen UN-Behindertenrechtskonvention vereinbar.

Literatur

- Anderson, Elizabeth S., 1999: What is the Point of Equality? In: *Ethics* 109, 287–337.
- Arendt, Hannah, 1949: Es gibt nur ein einziges Menschenrecht. In: Rolf Sternberger (Hg.), *Die Wandlung IV*, Heidelberg, 754–770.
- Arneson, Richard J., 1999: Egalitarianism and Responsibility. In: *The Journal of Ethics* 3, 225–247.
- Becker, Lawrence C., 2005: Reciprocity, Justice, and Disability. In: *Ethics* 116, 9–39.
- Bérubé, Michael, 2010: Equality, Freedom, and/or Justice of All: A Response to Martha Nussbaum. In: Eve Feder Kittay / Lisia Carlson (Hg.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester / West Sussex, 97–110.
- Chwaszcza, Christine, 2000: Vorpolitische Gleichheit. Ronald Dworkins autonomieethische Begründung einer wertneutralen Theorie distributiver Gleichheit. In: Wolfgang Kersting (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist, 159–201.
- de Wijze, Stephen, 2000: The Family and Political Justice – The Case for Political Liberalism. In: *The Journal of Ethics* 4, 257–281.
- Dworkin, Ronald, 2000: *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Cambridge.
- Francis, Leslie / Silvers, Anita, 2010: Thinking about the Good: Reconfiguring Liberal Metaphysics (or Not) for People with Cognitive Disabilities. In: Eve Feder Kittay / Lisia Carlson (Hg.), *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester / West Sussex, 237–260.
- Graumann, Sigrid, 2011: *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Frankfurt (Main).
- Hayek, Friedrich, 1944 / 2003: *Road to Selfdom*, London.
- Kersting, Wolfgang, 2000: Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung. In: ders. (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerwist, 202–256.
- Kittay, Eva Feder, 1999: *Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York.
- Kittay, Eva Feder, 2005: At the Margins of Moral Personhood. In: *Ethics* 116, 100–131.
- Kittay, Eve Feder / Carlson, Lisia, 2010 (Hg.): *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester / West Sussex.
- Leibfried, Stephan / Tennstedt, Florian, 1985: Armenpolitik und Arbeiterpolitik. Zur Entwicklung und Krise der traditionellen Sozialpolitik und Verteilungsformen. In: Stephan Leibfried (Hg.), *Armuts- politik und die Entstehung des Sozialstaats. Entwicklungslinien sozialpolitischer Existenzsicherung im historischen und internationalen Vergleich*. Universität Bremen, 9–38.
- MacIntyre, Alasdair, 1981: *After Virtue*, Notre Dame / Indiana.
- MacIntyre, Alasdair, 1999: *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago.
- Nozick, Robert, 1974: *Anarchy, State, Utopia*, New York.
- Nussbaum, Martha, 1999: *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt (Main).
- Nussbaum, Martha, 2001: Capabilities and Human Rights. In: Patrick Hayden (Hg.), *The Philosophy of Human Rights*, St. Paul, 212–240.
- Nussbaum, Martha, 2006: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge / London.

- Nussbaum, Martha, 2007: Human Rights and Human Capabilities. In: Harvard Human Rights Journal 20, 19–24.
- Nussbaum, Martha, 2010: The Capabilities of People with Cognitive Disabilities. In: Eve Feder Kittay / Lisia Carlson (Hg.), Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy, Chichester / West Sussex, 75–96.
- Nussbaum, Martha / Sen, Amartya, 1993: The Quality of Life. Introduction, Oxford / New York, 1–6.
- OHCHR / United Nations, 2002: Human Rights and Disability. The Current Use and Future Potential of United Nations Human Rights Instruments in the Context of Disability. Gerard Quinn and Theresia Degener with Anna Bruce, Christine Burke, Joshua Castellino, Padraic Kenna, Ursula Kilkelly, Shivaun Quinlivan, New York / Geneva.
- Rawls, John, 1971: A Theory of Justice, Oxford.
- Rawls, John, 1993a: Political Liberalism, New York.
- Rawls, John, 1993b: The Law of Peoples. In: Stephen Shute / Susan Hurley (Hg.), On Human Rights. The Oxford Amnesty Lectures 1993, New York, 41–82.
- Rawls, John, 2001: Justice as Fairness. A Restatement, Cambridge.
- Reinders, Hans S., 2000: The Future of the Disabled in Liberal Society. An Ethical Analysis, Notre Dame / Indiana.
- Reinders, Hans S., 2002: The good life for citizens with intellectual disability. In: Journal of Intellectual Disability Research 46, 1–5.
- Richardson, Henry S., 2006: Rawlsian Social-Contract Theory and the Severly Disabled. In: The Journal of Ethics 10, 419–462.
- Schnabl, Christa, 2005: Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge, Fribourg.
- Silver, Anita / Francis, Leslie, 2005: Justice through Trust. Disability and the ‚Outlier Problem‘ in Social Contract Theory. In: Ethics 116, 40–76.
- Stark, Cynthia, 2010: Respecting Human Dignity: Contract versus Capabilities. In: Eve Feder Kittay / Lisia Carlson (Hg.), Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy, Chichester / West Sussex, 111–126.
- Tremain, Shelley, 1996: Dworkin on Disablement and Resources. In: Canadian Journal of Law and Jurisprudence 9, 343–359.
- United Nations, 2006: Convention on the Rights of Persons with Disabilities. <http://www.un.org/disabilities/convention/conventionfull.shtml>, 31.03.2011.
- Walzer, Michael, 1983: Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality, New York.
- Wong, Sophia, 2010: Duties of Justice to Citizens with Cognitive Disabilities. In: Eve Feder Kittay / Lisia Carlson (Hg.), Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy, Chichester / West Sussex, 127–146.