Vera Moser/Detlef Horster (Hrsg.)

Ethik der Behindertenpädagogik

Menschenrechte, Menschenwürde, Behinderung

Eine Grundlegung

Verlag W. Kohlhammer
2012

12 Selbstbestimmung durch Achtsamkeit

Elisabeth Conradi

Das Verhältnis von ‚Behinderung und Ethik' lässt sich auf unterschiedliche Weise bestimmen. Gewöhnlicherweise wird entweder ein dualistischer oder ein egalitärer Ansatz der Ethik befürwortet. Beide weisen jedoch typische Probleme auf, die dazu veranlassen, als Ansatzpunkt dieses Artikels einen dritten Vorschlag zu entwickeln, der als ‚eupraktisch' – also am gelingenden Handeln orientiert – bezeichnet werden kann (vgl. Conradi 2011; Krämer 1976, 88).[1]

Eine Ethik, die sich die *Sichtweise sozialberuflich Tätiger* zu Eigen macht, beginnt mit einem Dualismus: Auf der einen Seite stehen Menschen, die als professionell gelten, über deren Behinderung jedoch nichts gesagt wird, und auf der anderen Seite sind Menschen zu finden, die in erster Linie als behindert angesehen werden, deren Profession aber unbekannt bleibt. Ein solcher Ansatz läuft Gefahr, faktische gesellschaftliche Hierarchien bestätigend zu theoretisieren, indem überwiegend oder gar ausschließlich die Begründung des gelingenden Handelns oder richtigen Urteilens der ersten Gruppe untersucht wird.

Anders verhält es sich mit einer Ethik, die generell von der *grundlegenden Gleichheit* aller Menschen ausgeht. In ihrem stark abstrahierenden Zugang läuft sie wiederum Gefahr, Spezifika des Bedarfs von Menschen zu vernachlässigen, die etwa durch Barrieren behindert werden oder in anderer Hinsicht unter Einschränkungen stehen. Zwar bedürfen alle Menschen mindestens in der ersten Spanne ihres Lebens der intensiven Förderung bzw. Unterstützung und ähneln sich in dieser Hinsicht. Aber ein generalisierender Gleichheitsansatz verkennt unter Umständen, dass zu einer möglichst umfänglichen Entfaltung der Fähigkeiten aller Menschen eine in Intensität und Dauer verschiedenartige Förderung und Unterstützung notwendig sein kann.

Neben den dualistischen und den egalitären Zugang möchte ich als dritten Vorschlag einen eupraktischen Ansatz der Ethik stellen. Mein Vorschlag zur Bestimmung der Ethik lautet: *Ethik reflektiert, begründet und beurteilt das Handeln von Menschen mit und ohne Behinderungen als gelingend oder misslingend. Das Handeln gestaltet soziale Interaktionen und deren gesellschaftlichen Kontext. Im besten Fall wird dadurch Exklusion verringert.*

Die hier vorgeschlagene Definition erlaubt es, die Spannung zwischen Individualethik und Gesellschaft zu thematisieren. Indem die Ethik soziale Interaktionen in ihrem *gesellschaftlichen Kontext* reflektiert, begründet und beurteilt, findet ein

1 Der Ausdruck eupraktisch lehnt sich an das von Aristoteles hervorgehobene ‚gut Handeln' (eu prattein) an, das er im Unterschied zum ‚gut Leben' verwendet. Aristoteles spricht auch von misslingendem Handeln. So etwa Aristoteles: Politik. Drittes Kapitel, siebtes Buch.

Übergang vom ‚Ich' zum ‚Wir', von einem individual- zu einem sozialethischen Ansatz statt. Die Frage lautet also nicht nur, was *ich*, als sozialberuflich Tätige, tun kann und soll, sondern sie lautet, wie *wir*, die in dieser Gesellschaft leben und sie gestalten, miteinander umgehen wollen und können.

Ein solcher Übergang von der Individualethik zur Sozialethik birgt erstens eine Infragestellung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und damit die Chance, behinderte und nicht behinderte Menschen als *Co-Subjekte* anzusehen (vgl. Apel 1986, 25). Weiter erschließt dieser Übergang von einem individualethischen zu einem sozialethischen Ansatz zweitens das Miteinander- und Zusammen-Handeln (vgl. Arendt 1981).[2] Damit das Handeln als *gelingend* statt misslingend gelten kann, genügt nicht allein die gute Intention oder Motivlage. Es geht drittens um eine Beurteilung der Praxis im Vollzug des Handelns und vom Ergebnis her. Schließlich werden mit diesem Übergang von einem individualethischen zu einem sozialethischen Ansatz viertens auch die strukturell-organisatorische Ebene, politische Aspekte sowie ausdrücklich der gesellschaftliche Wandel in den Horizont der Ethik einbezogen. Ziel des Wandels ist die Vermeidung und Verringerung von *Exklusion* (vgl. Moser 2003, 161; Knust-Potter 2001).

Selbstbestimmung als Leitidee der sozialen Bewegung

Das Engagement für eine Vermeidung oder Verringerung der Exklusion eint eine Reihe sozialer Bewegungen. Während die amerikanische Bürgerrechtsbewegung ihren Kampf für den Rückgang von Exklusion mit dem Begriff der *Gerechtigkeit* versehen hat und die Frauenbewegung für *Gleichheit* im Sinne der Gleichberechtigung eingetreten ist, stellt die *Selbstbestimmung* die leitende Idee des Kampfes behinderter Menschen für eine unabhängigere Lebensgestaltung dar.

Seit Jahrzehnten setzen sich behinderte Menschen unter Bezugnahme auf die Idee der *Selbstbestimmung* erfolgreich für eine unabhängigere Lebensgestaltung ein, etwa im amerikanischen ‚movement for independence' körper- und sinnesbehinderter Menschen oder in der ‚Self-advocacy'-Bewegung, die Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen repräsentiert (vgl. Theunissen 2009, 98–124). Dabei geht es im Kern um Eigenständigkeit im Handeln in Form der *Deinstitutionalisierung*, um ein ‚independent living', also ein in die Gemeinde integriertes Wohnen (vgl. Theunissen 2009, 374–378). Daneben seien, so betont Tom Shakespeare, behinderten Menschen jene Wahlmöglichkeiten zu eröffnen, die andere Menschen für sich ganz selbstverständlich beanspruchen (vgl. Shakespeare 2000, 75), und Jenny Morris versteht Selbstbestimmung als Kontrolle darüber, wie Hilfe erbracht wird (vgl. Morris 2001, 8).

2 In ihrem Buch *Vita Activa* interpretiert Hannah Arendt den griechischen Ausdruck *praxis* wesentlich als ein „Miteinander" (Arendt 1981, 245–248) und ein „zusammen handeln" (ebd., 252), sie erwähnt „das menschliche Zusammen" (ebd., 253) sowie das „geflochtene Bezugsgewebe", das durch das Handeln zwischen Menschen entsteht (ebd., 246). Arendt plädiert für einen Politikbegriff, der das Handeln und das Zusammenhandeln der Menschen, nicht die Herrschaft, in den Mittelpunkt stellt (ebd., 281). Allerdings grenzt sich Arendt scharf gegen ein „füreinander handeln" ab.

Das *movement for independence* und die Krüppelbewegung können im Hinblick auf eine Deinstitutionalisierung eine Reihe von Erfolgen aufweisen.[3] Beispielsweise haben in Hamburg viele als geistig behindert angesehene Menschen die herkömmlichen ‚Anstalten' verlassen. Sie wohnen an verschiedenen Orten in der Stadt und im Hamburger Umland in Wohnungen oder Häusern. Auch die Assistenzverhältnisse erfuhren einen Wandel. Gerade diese Erfolgsgeschichte wirft die Frage auf, ob sich *Selbstbestimmung* als Schlüsselbegriff einer Ethik im Kontext der Behinderung ebenso eignet wie als Kampfbegriff der politischen Bewegung.

In diesem Artikel wird die Vorrangstellung der *Selbstbestimmung* gegenüber anderen Leitideen im Hinblick auf die Ethik in Frage gestellt und zu diesem Zweck eine dreifache ‚Kritik der Autonomie' dargelegt (12.1.). Alternativ wird achtsame Zuwendung (engl. ‚care') als Schlüsselbegriff vorgeschlagen und eine entsprechende Ethik in ihren Grundzügen präsentiert. Gerade im Rahmen einer philosophischen ‚Ethik der Achtsamkeit', so die These, wird Selbstbestimmung ermöglicht (12.2.). Da aber häufig ähnlich lautende Einwände gegen einen entsprechenden Ethik-Ansatz zu hören sind, wird gezeigt, dass die Ethik der Achtsamkeit weder generell bevormundend ist, noch Opfer fordert (12.3.).

12.1 Selbstbestimmung in der Kantischen Ethik

In der Ethik-Debatte der Gegenwart hat die Idee der Selbstbestimmung einen äußerst wichtigen Stellenwert. Das hat sicherlich damit zu tun, dass Immanuel Kant im ausgehenden 18. Jahrhundert den Begriff der Autonomie in besonders eindrücklicher Weise entfaltet hat. ‚Autonomie' hat bei Kant je nach Kontext unterschiedliche Bedeutungen, die teils miteinander verschränkt sind, teils einander ergänzen. Im Mittelpunkt steht für ihn die Selbstgesetzgebung im Sinne einer autonomen Bestimmung des eigenen Willens (vgl. Kant 1788, A 54, A 58).

Mit seiner Forderung, Menschen mögen die Grundsätze ihres Handelns in eigener Regie festlegen, verweist Kant erstens auf ein spezifisches *Selbstverhältnis* des Subjekts. Indem Kant die Selbstgesetzgebung in den Mittelpunkt stellt, privilegiert er zweitens auch ein bestimmtes Modell der *Intersubjektivität*, denn als Bürger sind Menschen ‚Mitgesetzgeber' und füreinander Vertragspartner. Drittens beschreibt Kant mit Autonomie zugleich auch eine Fähigkeit, die er für wesentlich

3 Im Jahr 1981 fand in Dortmund das ‚Krüppeltribunal' statt, eine von mehreren hundert Menschen besuchte Veranstaltung, die sich gegen Behinderungen und Ausgrenzung sowie für ein selbstbestimmtes Leben einsetzte. Mit dem Krüppeltribunal bündeln sich zunehmend die Kräfte der Emanzipationsbewegung (vgl. von Daniels 1983; Boll & Eckert 1985). Diese Veranstaltung konnte bereits auf eine mehrjährige Geschichte politischer Aktivitäten von körper-, seh- und mehrfachbehinderten Menschen zurückblicken, die sich als ‚Krüppelbewegung' bezeichnet.

menschlich hält. Sie wird für ihn zum *Fundament*, indem sie seine Forderung begründet, die Würde des Menschen zu achten (vgl. Kant 1785, BA 66f., BA 74).

Auf alle drei Aspekte gehe ich in Form einer dreifachen ‚Kritik der Autonomie' nunmehr ein, wobei ich die Frage untersuche, ob die von Kant entfaltete Subjektvorstellung, sein Modell der Intersubjektivität sowie seine Begründung sich als tauglich für eine Ethik im Kontext der Behinderung erweisen.

12.1.1 Selbstbestimmung als Selbstverhältnis

Kant fordert Menschen auf, die Regeln ihres Handelns selbst zu bestimmen. Diese ‚Selbstgesetzgebung' versteht er als einen Akt der Freiheit des Willens, der unabhängig von den eigenen Gefühlen vollzogen werden soll. Kant möchte, dass Menschen nicht ihren Neigungen folgen, sondern allein der Vernunft und dem daraus entwickelten moralischen Gesetz (vgl. Kant 1788, A 59). Im Zuge dessen wird der Körper mit Abhängigkeit und Verletzbarkeit, mit Gefühl und einem Mangel an Autonomie gleichgesetzt und ihm auf der anderen Seite das autonome, körperlose, vernünftige Subjekt entgegengestellt. Das Grundkonzept dieser ‚autonomen Ethik', die Moralphilosophie Kants, beruht auf einer einseitigen Bevorzugung des Geistes gegenüber dem Körper, der Vernunft gegenüber der Sinnlichkeit (vgl. Kant 1785, BA 108–110; Kant 1788, A 74f.).

Menschen, die kognitiv beeinträchtigt sind oder ihren Körper nicht umfassend disziplinieren können, finden sich im Kantischen Modell auf der ‚anderen' Seite wieder, nämlich der Seite der Neigungen, der Sinnenwelt, der Natur, dem Körperlichen bzw. Leiblichen und damit zugleich auch auf der Seite der Fremdbestimmung. Diesem Modell folgend ist es ihnen gar nicht möglich, über sich selbst zu bestimmen, denn dies ist nach Kant nur zu erreichen, wenn sich der Geist über den Körper erhebt. Insofern ist es mit Kant undenkbar, dass Menschen, die kognitiv beeinträchtigt sind, tatsächlich ‚selbstbestimmt' leben und handeln (vgl. Waldschmidt 2003, 14; Theunissen 2009, 40–41).

Daraus folgend lässt sich sagen, dass die Autonomie als Selbstgesetzgebung, wie sie in der Moralphilosophie Immanuel Kants konzipiert wurde und bis in die Gegenwart Wirkung hat, *nicht* ohne Weiteres die geeignete Subjektvorstellung und Konzeption des Selbstverhältnisses für eine Ethik im Kontext der Behinderung darstellt.

12.1.2 Autonomie als Modell vertraglicher Intersubjektivität

Ging es in der Darstellung der Konzeption Kants bislang um das mit ‚Autonomie' beschriebene *Selbstverhältnis* des Subjektes, so möchte ich nun sein Modell der *Intersubjektivität* erörtern. In seiner politischen Philosophie stellt Kant die Autonomie neben Freiheit und Gleichheit und meint die Selbständigkeit des erwachsenen, männlichen, berufstätigen (und ich möchte hinzufügen: nicht behinderten)

Bürgers, insofern er ‚Mitgesetzgeber' ist (vgl. Kant 1793, A 244–245). Der Bürger schließt mit einem ebensolchen einen Vertrag (vgl. Kant 1793, A 249). In diesem Sinne steht Autonomie bei Kant auch für ein bestimmtes Modell vertraglicher – reziprok und symmetrisch verstandener – Intersubjektivität.

Auch dieses der politischen Philosophie Kants entnommene Modell *vertraglicher* Intersubjektivität, das in der Tradition der Vertragstheorien der Neuzeit steht und bis in die Gegenwart des ‚politischen Liberalismus' reicht, erfreut sich großer Beliebtheit und ist gleichwohl als Konzept der Intersubjektivität für eine Ethik im Kontext der Behinderung *nicht* richtungweisend.

Denn mit einer solchen Überbetonung der Autonomie wird das Zwischenmenschliche unzureichend und einseitig gefasst (vgl. Pauer-Studer 1996, 74–83; Eurich 2009, 173–188). Gegen ein Vertragsmodell der Intersubjektivität weist Virginia Held darauf hin, dass die Denkfigur unabhängiger Menschen, die auf gleicher Augenhöhe miteinander Verträge schließen, irreführend sei. Sie ist nicht nur weit von realen sozialen Verhältnissen entfernt, also keineswegs repräsentativ, sondern taugt insbesondere kaum als Modell der Ethik (vgl. Held 1993, 193f.). Held hebt die große Bedeutung auch asymmetrischer, nicht reziproker Beziehungen für das gesellschaftliche Leben hervor, die sie in einer alternativen Konzeption von Intersubjektivität fasst, um damit die positive Bedeutung des sozialen Eingebundenseins für die Ethik zu verdeutlichen. Auch Eva Kittay fordert, menschliche Abhängigkeit und die sich aus ihr ergebenden Konsequenzen in das ethische Modell der Intersubjektivität zu integrieren. Darüber hinaus soll die Tatsache menschlichen Angewiesenseins auch bei der gesellschaftlichen und sozialen Organisation lebensnotwendiger Versorgung berücksichtigt werden (vgl. Kittay 1995, 13f.; Fraser & Gordon 1993, 309).

Wenn wir erstens mit Held eine alternative – asymmetrische und nicht reziproke – Konzeption von Intersubjektivität befürworten sowie mit Kittay menschliche Angewiesenheit berücksichtigen, dann wird auch die Anstrengung sichtbarer, die eine permanente Autonomieforderung birgt. Damit ‚Selbstbestimmung', so meine These, nicht eine strukturelle Überforderung darstellt, nicht in Unsicherheit oder Verlassenheit mündet, nicht zu einem Mangel an Geborgenheit und Verlässlichkeit beiträgt, bedarf es einer Ethik, die reflektiert, wie Strukturen unterstützt oder geschaffen werden können, die neben der Selbstbestimmung auch ein Umsorgtwerden und Aufgehobensein ermöglichen.

Zweitens kann eine zum Kontraktualismus alternative Vorstellung der Intersubjektivität auch da weiterführend sein, wo das Vertragsmodell auf die zeitgenössische Auffassung von Kunde und Dienstleistung, von Assistenz nach dem ‚Arbeitgebermodell' übertragen wird. Für Menschen, die ausschließlich körperlich eingeschränkt sind, ist es nachvollziehbar und begrüßenswert, dass sie ‚persönliche Assistenz' beanspruchen und dies in einem rechtlichen Vertragsverhältnis tun können. Doch inwiefern dieses Modell auch für Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen ohne Weiteres passend ist, bleibt fraglich. Wie kann hier Assistenz ohne ein solches – nicht für diese Situation konzipiertes – Vertragsmodell gedacht werden?

Drittens ist auch dann an eine zum Vertragsmodell alternative Vorstellung zu denken, wenn die Unachtsamkeit der Assistentin zum Problem wird. In diesem Sinne ist zu fragen, wie sich die Assistenznehmerin gegenüber einer unpünktlichen Assistentin verhalten soll, die durch ihre Verspätung dazu beiträgt, dass die Assistenznehmerin ihren beruflichen Pflichten nicht nachkommen kann oder die durch ihre Unachtsamkeit die Assistenznehmerin in Gefahr bringt (vgl. Bollag 2008). Im Falle der Pünktlichkeit kann ein solches Fehlverhalten zwar formal beansprucht werden, doch ein Mangel an achtsamer Zuwendung im Zuge der Assistenz scheint mir vertraglich nicht ohne Weiteres zu lösen sein.

12.1.3 Autonomie als Fundament

Dass die autonome Ethik, die Immanuel Kant vor rund 200 Jahren formuliert hat, zum wichtigsten Leitbild philosophischer Ethik wurde, liegt unter anderem daran, dass er – in der Tradition des Humanismus – die Achtung der Würde des Menschen in den Mittelpunkt stellte, indem er mit der sogenannten Zweckformel seines ‚kategorischen Imperativs' fordert, einen anderen Menschen niemals nur als Mittel zu gebrauchen (vgl. Kant 1785, A 66f.).

Kant gibt drei Gründe dafür an, die Würde des Menschen zu achten. Sein Verständnis von Achtung gründet erstens darin, dass Menschen autonom sind, in dem Sinne, dass sie in der Lage sind, eigenständig Entscheidungen zu treffen und ihr Leben aus sich heraus zu gestalten: Autonomie gilt für ihn als eine wesentlich menschliche Fähigkeit. Sein autonomie-ethisches Verständnis von Achtung gründet zweitens darauf, dass Menschen einander ähnlich sind bzw. einander gleichen, beispielsweise im Hinblick auf ihr Menschsein, ihre Würde oder ihre Verletzbarkeit. Es setzt drittens voraus, dass Menschen in Verhältnisse der Gegenseitigkeit eingebunden sind, dass ihr Geben und Nehmen auch von Pflege, Hilfe und Sorge ausgewogen ist. Auch Zuwendung wird als ein Akt der Gegenseitigkeit verstanden. Die Forderung der Achtung wird also mit drei Annahmen begründet, die sich auf die Begriffe Autonomie, Gleichheit und Gegenseitigkeit bringen lassen (vgl. Conradi 2001, 61–93).

Dementsprechend ist festzustellen, dass Autonomie als *Fundament* der Ethik, dem wir in Kants Moralphilosophie begegnen und das aktuell zur Begründung der Menschenwürde und der Menschenrechte beinahe stereotyp angeführt wird, in unserem Kontext eher fraglich erscheint.

Denn die drei Annahmen, dass Menschen gleich autonom, gleichwertig im Geben und Nehmen sowie gleich im Machtverhältnis sind, treffen für Interaktionen zwischen Menschen, die sich im Hinblick auf ihre Entwicklung, ihre Bildung, ihren Intellekt oder das Spezifische ihres Unterstützungs- bzw. Förderbedarfs deutlich voneinander unterscheiden, nicht unbedingt zu. Zwar sind Menschen mit kognitiven Einschränkungen und gegebenenfalls auch weiterem Unterstützungsbedarf nicht immer in der Lage, eigenständig Entscheidungen zu treffen und ihr Leben aus sich heraus oder selbständig zu gestalten, häufig brauchen sie dabei

Hilfe. Aber sowohl Menschen, die als behindert gelten, als auch Zivildienstleistende sowie Fachkräfte der Heilerziehungspflege, der Heilpädagogik, der Diakonie, der Sozialarbeit oder der Sozialpädagogik sind in vielfältiger Weise auf andere angewiesen. Außerdem gibt es im Zusammenhandeln zwischen Menschen oft ein *Ungleichgewicht der Macht*, das sich durch Unterschiede in Bildung und Entwicklung noch verstärken kann.

Auch wenn viele Menschen, die Assistenzbedarf haben, zugleich auch für andere Menschen sorgen, indem sie beispielsweise Kinder betreuen und erziehen oder ihre eigenen Eltern versorgen (vgl. Shakespeare 2000, 40), so gibt es zwischen Menschen mit erheblichem Unterstützungsbedarf und Menschen mit geringerem Unterstützungsbedarf selten ein ausgewogenes *Geben und Nehmen*, die Interaktionen sind kaum umkehrbar.

Die dreifache ‚Kritik der Autonomie' eröffnet eine gewisse Ausweglosigkeit: Weder offeriert Kant mit der einseitigen Bevorzugung des Geistes gegenüber dem Körper eine für unser Anliegen geeignete Subjektvorstellung, noch erweist sich das Modell vertraglicher Intersubjektivität als geeignet. Auch stellt es ein Problem dar, dass die Forderung, die Würde von Menschen zu achten, konzeptionell an deren Fähigkeit geknüpft wird, autonome Entscheidungen zu treffen. Dies verdeutlicht den Bedarf einer anderen Ethik, in der Achtung nicht auf dem Fundament der Autonomie, Gleichheit und Gegenseitigkeit gründet.

12.2 Die philosophische Ethik der Achtsamkeit

Nachdem ich generell die Vorrangstellung der Selbstbestimmung gegenüber anderen Leitideen und insbesondere den Kantischen Begriff der Autonomie im Hinblick auf die Ethik in Frage gestellt habe, präsentiere ich nun die Grundzüge einer philosophischen Ethik der Achtsamkeit als einen zur Autonomie-Ethik alternativen Vorschlag. Gerade im Rahmen einer philosophischen ‚Ethik der Achtsamkeit', so die These, wird Selbstbestimmung im Sinne einer Zunahme von Eigenständigkeit ermöglicht (2.1). Achtsame Zuwendung wird als Schlüsselbegriff befürwortet (2.2) und die moralische Intuition, von der die Ethik der Achtsamkeit ihren Impuls erhält, dargestellt (2.3). Eine alternative Begründung wird vorgeschlagen (2.4) und schließlich werden die Elemente einer philosophischen Ethik der Achtsamkeit unter einer Reihe von Stichworten erläutert: Präsenz, Verantwortungsübernahme und Ermutigung sowie Gabe, Resonanz auf Antworten und Wertschätzung (2.5).

12.2.1 Eigenständigkeit durch achtsame Zuwendung

Während Kant unter Autonomie eine unabhängige *Willensbestimmung* versteht, sie überbewertet und problematischerweise zum *Ausgangspunkt* der Ethik erklärt, sollte dies doch nicht dazu verleiten, Selbstbestimmung konzeptionell gänzlich außer Acht zu lassen.[4] Denn Selbstbestimmung im Sinne einer Zunahme an *Eigenständigkeit* im Handeln ist ein wichtiges *Ziel*, das auf dem Wege differenzierender Förderung und im Zuge des Zusammen-Handelns angestrebt und vollzogen wird.[5]

Wesentlich für das Ziel der Selbsttätigkeit ist in den allermeisten Fällen gerade der vielfältige Einbezug des Körpers und der Sinne, während jedoch das *Selbst-Entscheiden* nach Kant eine – im engen Sinne – rein kognitive Angelegenheit bleibt, deren Dignität sich gerade in der Disziplinierung alles Körperlich-Sinnlichen zeigt. Demgegenüber widmet sich die philosophische Ethik der Achtsamkeit den Ermöglichungsbedingungen einer größeren praktischen – auch leiblichen – Eigenständigkeit, die durchaus auch mit einer größeren Entscheidungsfreiheit einhergehen mag, aber weder auf diese beschränkt wird, noch auf ihr beruht.[6]

Um aber keine zu einfache Opposition von kognitiver Entscheidung und leiblicher Befähigung zu eröffnen, sei ausdrücklich auf zwei Aspekte hingewiesen, die hier von Bedeutung sind: Es ist nicht unbedingt erforderlich, die *Willensbestimmung* rein kognitiv zu verstehen, sie als solipsistisch zu konzeptualisieren oder eine gemeinsame Willensbestimmung nur vertragsförmig zu denken. Vielmehr ist jenseits des Kantischen Ansatzes denkbar, dass mehrere Menschen gemeinsam versuchen, Optionen zu entwickeln, die für eine Person oder mehrere Personen geeignet wären.

Auch eine Förderung der *Eigenständigkeit* im Handeln beschränkt sich im Rahmen einer Ethik der Achtsamkeit konzeptuell nicht notwendig darauf, (rehabilitierend) den Körper (wieder) alltagsfähiger werden zu lassen. Es kann sich durchaus auch um eine Stimulation der Entscheidungsfreude und -fähigkeit handeln. Überdies können lebensführungshermeneutisch gebildete (vgl. Volz 1993) und *care*-erfahrene Menschen Handlungsvollzüge interpretieren und daraus auf frühere Entscheidungen oder zumindest Präferenzen schließen. Überdies lässt sich aus

4 In der Medizinethik spielt Autonomie in ihrer Doppel-Bedeutung als eine menschliche Wesensart und als Ausdruck für die Achtung der Patientin oder des Patienten eine wichtige Rolle. So ist Autonomie beispielsweise als eines der vier bioethischen Prinzipien prominent. Beauchamp und Childress unterscheiden die Autonomie der Person von der Autonomie der Wahl, wobei der Akzent eher auf der aktuellen Selbstbestimmung und weniger auf der „capacity" liegt (Beauchamp & Childress 1994, 121).

5 Zunahme an *Eigenständigkeit im Handeln* bezieht sich hier nicht nur auf das Individuum, das etwa seinen Bewegungsradius vergrößert, sondern meint eben auch eine unabhängigere Lebensgestaltung und eine zunehmende Deinstitutionalisierung, aber auch die Eröffnung von Wahlmöglichkeiten und Kontrolle darüber, wie Hilfe erbracht wird.

6 Auf die Frage, ob er schwimmen gehen möchte, kann ein junger Mann mit Lernschwierigkeiten vielleicht nicht ohne Weiteres mit ja oder nein antworten, aber durch sein Tun, indem er dann sitzen bleibt und Autos zählt oder losläuft, um das Schwimmzeug zu holen, seine Entscheidung kundtun.

positiven Reaktionen auf vollzogenes Handeln schlussfolgern, ob die fragliche Person sich besser fühlt als zuvor.[7]

Es ist eine entscheidende Pointe der ‚ethics of care', die im Folgenden ausführlich erläutert wird, dass das Ziel einer zunehmenden *Eigenständigkeit im Handeln* – einschließlich einer Anregung von mehr Entschlussfreude und Entscheidungsfähigkeit – gerade dann erreicht wird, wenn die differenzierende Förderung und das Zusammen-Handeln durch achtsame Zuwendung und ermutigendes Handeln bestimmt sind.

Selbstbestimmung ist nicht *der* Ausgangspunkt, sondern *ein* Ziel der Ethik. Das wird in einem der zwölf ‚Elemente' der Ethik der Achtsamkeit folgendermaßen ausgedrückt:

- Durch die achtsame Aktivität der Zuwendung werden die Möglichkeiten selbstbestimmten Handelns erweitert. Selbstbestimmtes Handeln ist nicht Voraussetzung, sondern ein Ergebnis der Zuwendung, Unterstützung und Hilfe (vgl. Conradi 2001, 55–56, 82–89).

12.2.2 Achtsame Zuwendung als Schlüsselbegriff

Nach wie vor verstehen viele Menschen, die in helfenden Berufen tätig sind, achtsame Zuwendung und ermutigendes Handeln (engl. ‚care') als einen wesentlichen Teil ihres professionellen Selbstverständnisses. Auch viele Auszubildende und Studierende der Pädagogik, der Sozialen Arbeit und der Pflege begründen ihre Berufswahl mit einem *ethos* der Achtsamkeit (vgl. Conradi 2010). Darüber hinaus lässt sich in Stellenanzeigen regelmäßig eine Forderung von Empathiefähigkeit als Voraussetzung für den auszuübenden Beruf finden.

Dennoch enthält die Grundlagenliteratur der Ethik helfender Berufe kaum eine Auseinandersetzung mit dieser moralischen Intuition.[8] Im Gegenteil, warnen doch die einschlägigen Lehrbücher geradezu vor einem möglicherweise vorhandenen *ethos* der Achtsamkeit und fordern vielmehr auf, sich dies zugunsten der Autonomie (als Begründung der Achtung der Menschenwürde) abzugewöhnen.[9]

7 Darauf, dass eine Frau, die sich in einem Koma-Zustand befindet, gerne am Kopf gestreichelt werden möchte, lässt sich schließen, wenn sie z. B. mit Lächeln auf die Berührung reagiert.

8 Entgegen der Bekundungen in den Einleitungen vieler Lehrbücher, die ‚Ethik als Reflexionsstufe' bestimmen, ist im Haupttext der Bücher dann nicht mehr davon die Rede, sozialberuflich Tätige möchten das je eigene *ethos* reflektieren und gegebenenfalls im Anschluss an diese Reflexion auch verändern. Vielmehr wird ihnen ganz selbstverständlich angetragen, sich auf Moralvorstellungen anderer, etwa Kant-Begeisterter, einzulassen und diese zu reflektieren, mit dem Gebot, sie als allgemeingültig und meistüberzeugend anzunehmen.

9 Die vielfach anzutreffende professionsethische Skepsis gegenüber einem *ethos* der Achtsamkeit erhält Rückenwind aus den in den *disability studies* verbreiteten Bedenken gegen Bevormundung, die fälschlicherweise mit einem *ethos* der Achtsamkeit gleichgesetzt werden (vgl. Graumann 2009).

12.2.3 Moralische Intuition

Die moralische Intuition, von der die Ethik der Achtsamkeit ihren Impuls erhält, findet eine Formulierung in dem englischen Leitspruch „not to turn away from someone in need" (Gilligan 1988, 73; siehe auch Tronto 1993, 127 f.), was sich auf die kurze Formel ‚Zuwenden statt Wegsehen' bringen lässt. Während Carol Gilligan hervorhebt, diese Intuition präge insbesondere eine individuelle *Orientierung* der Bezogenheit auf andere Menschen, sieht Joan Tronto die Intuition als Anstoß für eine bestimmte *Praxis* sorgender Aktivitäten.

Sich nicht abzuwenden, bedeutet für die Psychologin Gilligan, die andere Person nicht zu verlassen (vgl. Gilligan 1987, 32). Ihr geht es darum, *Beziehungen* zu knüpfen und zu pflegen, ein Netzwerk des Gespräches und des Kontakts zu festigen. Sie sieht Einsamkeit und Verlassenheit als Problem: Ein Mangel an Kontakt führt zu Gleichgültigkeit (vgl. Gilligan 1988, xviii). Die Politikwissenschaftlerin Tronto betont die *tätige Hilfeleistung*. Achtsame Zuwendung bedeutet, sich auf die Situation einzulassen und die eigene Aufmerksamkeit mindestens einem (anderen) Menschen zu widmen. Es ist wichtig, so betont Tronto, Bedürfnissen nachzukommen. Sie sieht eine mangelnde Wahrnehmung von Bedürfnissen und vor allem Unaufmerksamkeit als Problem und richtet sich dementsprechend gegen eine übertriebene Form der Selbstbezogenheit, aber auch gegen Strukturen, die es bestimmten Menschen erlauben, sich der Verantwortung für andere zu entziehen. Das bezeichnet sie als „Privileg der Verantwortungslosigkeit" (Tronto 1993, 121).

Diese Interpretationen führen mich zu zwei weiteren der ‚zwölf Elemente'. Denn in meinem Verständnis einer Ethik der Achtsamkeit verbinden sich diese Gesichtspunkte: Das Knüpfen und die Pflege von Beziehungen, Aufmerksamkeit für andere Menschen und die tatsächliche Zuwendung. Es ist hervorzuheben, dass die achtsame Aktivität der Zuwendung selbst zur *Verbundenheit* von Menschen beiträgt.

- Im Prozess der achtsamen Zuwendung werden Kontakte neu geknüpft und es entstehen *Beziehungen*, diese werden gepflegt und intensiviert (vgl. Gilligan 1988, xviii; Conradi 2001, 26–34, 46–48).
- Durch achtsame Zuwendung und insbesondere durch *tätige Hilfe* werden Bedürfnisse erfüllt (vgl. Tronto 1993, 118; Conradi 2001, 35–41, 48–50).

12.2.4 Achtsamkeit und Achtung

Achtsame Zuwendung bildet den Schlüsselbegriff der Ethik. Sie wird – und das ist das Neue – als eine Praxis verstanden, die nicht auf Autonomie angewiesen ist. Es ist darüber hinaus eine entscheidende Pointe der Ethik der Achtsamkeit, dass die Handelnden sich selbst in den Kreis derer einbeziehen, denen die achtsame Zuwendung und das ermutigende Handeln gilt.

- Idealerweise gibt es eine Balance der *Selbstsorge* und der Sorge für andere.

Als Aufforderung, sich anderen Menschen und auch sich selbst zuzuwenden, wird Achtsamkeit in der ‚ethics of care' anders *begründet* als die Achtung in der oben am Beispiel Kants erläuterten Ethik der Autonomie. ‚Achtsamkeit' gründet also nicht, wie etwa in autonomie-ethischen Ansätzen, in einem universellen Wesen des Menschen, das sich durch eine bestimmte Art der Willensbestimmung auszeichnet. Wenn es überhaupt einer universalisierbaren Kategorie bedarf, so bietet sich die grundlegende Angewiesenheit von Menschen aufeinander dafür eher an als deren ‚Fähigkeit', autonom zu sein. Denn bei Interaktionen der Zuwendung geht es ja häufig um die Achtsamkeit gegenüber Menschen, deren Autonomie als verschieden eingeschätzt wird.

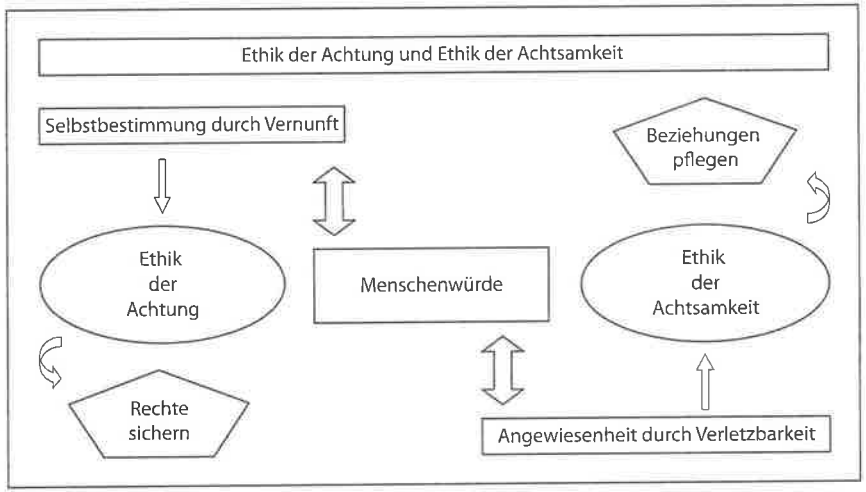

Abb. 1: Ethik der Achtung und Ethik der Achtsamkeit

Im Unterschied zum autonomie-ethischen Begriff der Achtung, der als eine Art Recht der Person begriffen wird, das einem Individuum innewohnt, ist die hier in Rede stehende Achtsamkeit sowohl prozessual als auch interaktiv zu verstehen. Achtsamkeit kann nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern entsteht unter anderem in der Zuwendung, sie entwickelt sich zwischen den Menschen. Gerade auch im Falle eines Konfliktes ist die Annäherung der an ihm beteiligten Menschen von Bedeutung. Die Qualität der Konfliktlösung hat dabei auch mit der Qualität des Kontakts zu tun, der zwischen den Beteiligten entsteht.

12.2.5 Präsenz und Resonanz

Meinen einleitend geäußerten Vorschlag zur Bestimmung der Ethik aufgreifend, stelle ich nun eine Reihe weiterer Elemente der ‚Ethik der Achtsamkeit' dar. Unter der Überschrift *Präsenz, Verantwortungsübernahme und Ermutigung* führt der Weg

von der Individualethik in Richtung Politik, während im nächsten Abschnitt unter der Überschrift *Gabe, Resonanz auf Antworten und Wertschätzung* sozialethische und gesellschaftliche Aspekte ineinander greifen.

Präsenz, Verantwortungsübernahme und Ermutigung
Alle drei Aspekte, Präsenz, Verantwortungsübernahme und Ermutigung, spielen in der ‚ethics of care' eine Rolle. Sie lassen sich von einer singulären sozialen Interaktion über die Gestaltung des gesellschaftlichen Kontextes der Interaktion bis hin zum gesellschaftlichen Wandel und zur politischen Intervention auffächern:

- Achtsame Zuwendung bedeutet, *sich einzulassen* auf die Situation und die eigene Aufmerksamkeit mindestens einem (anderen) Menschen zu widmen.
- Achtsame Zuwendung ist oft ein fortdauernder Prozess (vgl. Tronto 1993, 103; Conradi 2001, 40–41), für den auch *Verlässlichkeit* (vgl. Käppeli 2004, 282) nötig ist.
- Tätige Hilfe setzt Kompetenz voraus und die Übernahme von *Verantwortung* (vgl. Tronto 1993, 133f.; Conradi 2001, 221–225). Achtsame Zuwendung kann ein aktives Eingreifen und Sich-Einmischen bedeuten (vgl. Käppeli 2004, 282).
- Es ist auch Teil der achtsamen Zuwendung, Möglichkeiten der Ermutigung (*empowerment*) aller beteiligten Menschen zu erkennen und zu befördern.
- Achtsame Zuwendung kann auch bedeuten, für die *Rechte*, die Würde, die Bedürfnisse und Interessen der Menschen einzustehen, denen die Zuwendung gilt (vgl. Käppeli 2004, 282).

Im theologischen Kontext betont Silvia Käppeli, wie wichtig es sei, in Interaktionen der Zuwendung existentiell gegenwärtig zu sein (vgl. Käppeli 2004, 282). Dies lässt sich säkular mit ‚Präsenz' ausdrücken. Aber Käppeli betont darüber hinaus auch das aktive Eingreifen und Sich-Einmischen, das eher mit Repräsentanz oder gar Repräsentation zu bezeichnen wäre.

Gabe, Resonanz auf Antworten und Wertschätzung
Für Joan Tronto ist es von entscheidender Bedeutung, wie Menschen auf Hilfe und Unterstützung antworten (vgl. Tronto, 1993, 127). Es stellt sich die Frage, ob sie interessiert teilnehmen, ob sie eine bejahende oder ablehnende Reaktion zeigen. Achtsame Zuwendung bedeutet insofern auch, die *Antwort* auf die Hilfe und Unterstützung *zu hören* und daraus etwas folgen zu lassen.

- Die Achtsamkeit ist eine Vorgabe oder ein *Geschenk*, sie ist nicht an eine Verpflichtung zur Gegengabe gebunden (vgl. Conradi 2001, 56–57, 61–93).
- Achtsame Zuwendung bedeutet auch, die *Antwort* auf die Hilfe und Unterstützung zu hören und daraus Konsequenzen zu ziehen (vgl. Tronto 1993, 127; Conradi 2001, 41, 224).

- Die Sorgetätigkeiten und Menschen, die sie ausüben, sowie Menschen, die ihrer bedürfen, werden *wertgeschätzt*.[10] Das geht gegen den *mainstream*, da achtsame Zuwendung nonverbal sein kann, meist körperliche Berührungen einschließt und Fühlen, Denken und Handeln verbindet (vgl. Conradi 2001, 59–60, 89–93).

Der gelegentlich gegen die ‚ethics of care' erhobene Einwand, sie beschränke sich ausschließlich auf die soziale Interaktion zwischen Menschen und lasse zugleich eine politiktheoretische Perspektive vermissen (vgl. Kohlen & Kumbruck 2008, 26), trifft für die philosophische Ethik der Achtsamkeit nicht zu (vgl. Conradi 2010). Die Brücke zwischen den sozial interaktiven und den strukturell gesellschaftlich-politischen Anteilen sowie die Verbindung zwischen Ethik und politischer Theorie wird über die gesellschaftliche Praxis *care* im konzeptionellen Rahmen der ‚Ethik der Achtsamkeit' geknüpft.

12.3 Einwände gegen die Ethik der Achtsamkeit

Nachdem die Ethik der Achtsamkeit ausführlich geschildert wurde, seien hier nur kurz zwei Einwände gegen einen entsprechenden Ethik-Ansatz erwähnt. Im Zuge einer Abgrenzung gegenüber traditionelleren Formen der Fürsorge wird einerseits das Thema der Bevormundung mit Bezugnahme auf Maternalismus und Fürsorgefurcht kurz erörtert (3.1) und andererseits die Frage aufgegriffen, inwiefern die Ethik der Achtsamkeit Opfer fordert (3.2).

12.3.1 Maternalismus und die Furcht vor der Fürsorge

Während Autonomie zum Leitbegriff der politischen Bewegung für eine unabhängigere Lebensgestaltung avancierte, ist der Ausdruck Fürsorge zu einer Art Unwort geworden. Wer von ‚Fürsorge' spricht, möchte damit verdeutlichen, dass über Menschen bestimmt wird, dass sie entmündigt, bevormundet und entrechtet werden. Mancher denkt dabei an die Beteiligung von Fürsorgerinnen an der ‚Auslese und Ausmerze' im Nationalsozialismus (vgl. Lehnert 2009). Generell wird der Fürsorge unterstellt, sie sei paternalistisch.[11]

10 Die Wertschätzung von Sorgetätigkeiten ist eines von vier *Care*-Grundüberzeugungen, die Margret Urban Walker benennt: Ich habe sie frei nach folgender Textpassage übersetzt: „valuing of connection and relationship itself; and valuing of caring labor and activities" (Walker 2006, 148).

11 Siehe auch Themenschwerpunkt Paternalismus. In: Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik, 14 (2009).

In diesem Zusammenhang müsste eine solche Mutmaßung sogar umformuliert werden in die Frage, inwiefern jene Ethik-Ansätze, die Zuwendung und Achtsamkeit in den Mittelpunkt stellen, maternalistische Züge tragen.[12] Mein Rechtschreibprogramm kennt das Wort *Maternalismus* nicht. Das überrascht nicht, denn Maternalismus – so viel ist klar, wenn man einen Blick in die Zeitung oder in die Fachliteratur verschiedener Disziplinen wirft – gilt als etwas zutiefst Negatives.[13] Während der Paternalismus (den mein Rechtschreibprogramm kennt) wenigstens Ambivalenzen birgt, indem er zwischen Bevormundung und Verantwortung oszilliert, so ist Maternalismus generell und grundsätzlich kritikwürdig. Ja, der Begriff wird eigentlich nur verwendet, um Negatives zu bezeichnen.

Für die einen steht Maternalismus historisch für eine politische Linie, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts besondere „Ansprüche von Frauen als Mütter, Witwen und Ehefrauen" geltend machen wollte und damit Gefahr lief, eine Politik der Gleichberechtigung zu gefährden, so dass später eine solche „Politik der vorrangigen Ausrichtung an der Mutterschaft auch von konservativen und faschistischen Bewegungen und Parteien zu vereinnahmen war" (vgl. Gerhard 2005).

Für die anderen bedeutet Maternalismus in der Gegenwart eine ‚Überhöhung der Mutterrolle'. In Bezug auf die Elementarpädagogik wird diese Überhöhung als Grund dafür angesehen, dass die Ausbildung der Erzieherinnen mehrheitlich an Fachschulen statt an Hochschulen stattfindet, bezeichnet aber auch den Umstand, dass Mütter ihre Kleinkinder selbst erziehen (vgl. ‚Kindergarten-Pisa'-Studie der OECD sowie Orloff 2006).

Gegen diese Übermacht des Negativen finden sich auch einige Stimmen, die ihre Erörterung des Paternalismus zu einem (gedämpften) Lob des Maternalismus werden lassen. So spricht Klaus Dörner in Bezug auf die Rolle des männlichen Arztes positiv vom Maternalismus als das Andere des Paternalismus (vgl. Dörner 2001, 2). Und Johannes Giesinger – der den pädagogischen Paternalismus offensiv verteidigt – konstatiert:

> „Maternalistisches Handeln ist fürsorgliches Handeln, Handeln, das dem andern gewisse Güter bereitstellt. Solches Handeln entspricht oft – nicht immer – den Wünschen des Gegenübers und ist dadurch von Paternalismus und Erziehung zu unterscheiden, welche nicht auf der Zustimmung des Gegenübers beruhen" (Giesinger 2007, 122).

Obgleich der Maternalismus-Vorwurf, so unscharf er im Einzelnen sei, die Ethik der Achtsamkeit nicht trifft, sei doch darauf hingewiesen, dass in diesem Konzept ungleiche *Machtverhältnisse als veränderbar* angesehen werden. In anderen Kontexten wird oft von einer zu einseitigen Vorstellung von Macht ausgegangen. Doch eher als von einer Entgegensetzung von Macht und Ohnmacht ist von einer

12 Der überwiegende Teil von Tätigkeiten im Bereich der Assistenz, Pflege, sozialen Arbeit und Pädagogik wird nach wie vor von Frauen ausgeübt (vgl. Conradi 2001, 17–20, 26–29, 36).

13 Auch wenn es eine Tradition gibt, der zufolge Maternalismus mit einem Kampf um Partizipation gleichgesetzt wird, der insbesondere für weltweiten Frieden und Gewaltlosigkeit eintritt, wird immer wieder betont, es handle sich dabei um ein essentialistisches Konzept und dieses sei insofern indiskutabel.

Beweglichkeit der Macht auszugehen (vgl. Rommelspacher 1992, 122). Während der Sorgetätigkeiten treten verschiedene Arten von Machtunterschieden auf. Sie können sich ergänzen, aber auch zueinander in einer Spannung stehen. Eine wichtige Rolle spielt dabei die Frage, inwiefern es gelingen kann, diese Machtunterschiede tatsächlich wahrzunehmen und sie zu begrenzen. Sonst werden sie leicht auf andere Bereiche der Beziehung oder der Person verallgemeinert. Der Mangel an ganz bestimmten Fähigkeiten oder Möglichkeiten soll nicht zum ‚Wesen' einer Person erklärt werden. Das würde sie auf eine bestimmte Rolle beschränken.

Es ist auch Teil der achtsamen Zuwendung, Möglichkeiten der Ermutigung (*empowerment*) aller beteiligten Menschen zu erkennen und zu befördern. Denn es bedarf einer Veränderung institutioneller Bedingungen. So beschreibt beispielsweise Iris Marion Young die Ermutigung als ein Erkennen der Möglichkeit, gemeinsam Einfluss auf gesellschaftliche Bedingungen zu nehmen (vgl. Young 1994).

12.3.2 Achtsamkeit statt Selbstaufopferung

Neben der allgemeinen Ablehnung von Fürsorge und des Maternalismus im Besonderen gilt auch die Selbstaufopferung als ein wichtiger Anlass, sich abgeneigt gegen eine ‚ethics of care' zu zeigen. Tatsächlich gibt es auch Ansätze, zu denen entsprechende Vorbehalte passen. Die Religions- und Pflegewissenschaftlerin Silvia Käppeli erläutert *caring* als „eine in Liebe ausgeübte Pflege, die Selbstaufopferung einschließt" (Käppeli 2004, 29). Für sie steht das Mit-Leiden mit einer leidenden Patientin im Mittelpunkt.

Ganz anders, als Käppeli es vorschlägt, geht jedoch die oben skizzierte *philosophische Ethik der Achtsamkeit* nicht von einem leidenden und einem helfenden Menschen aus. Deshalb steht auch keinesfalls das Mit-Leiden, sondern Zuwendung, Ermutigung und Unterstützung im Mittelpunkt.

Ein wesentlicher Grundgedanke der philosophischen Ethik der Achtsamkeit liegt darin, die Sorge für andere und die Selbstsorge zu verbinden, im besten Fall sind Selbstsorge und die Sorge für andere ausgewogen. Deshalb ist Achtsamkeit auch nicht mit Selbstaufopferung zu verwechseln. Denn achtsame Zuwendung darf sich nicht bloß auf andere richten. Gerade Menschen, die viel für andere sorgen, müssen auf sich und ihre Bedürfnisse achten.[14]

14 Wenn vergessen wird, dass die Sorge für andere und die Selbstsorge zusammengehören, wird die Ethik der Achtsamkeit als eine ‚konventionelle Moral der Güte' missverstanden. Die ‚konventionelle Moral der Güte' hat unveränderliche Positionen von leidendem und helfendem Menschen, wobei ausschließlich die helfende Person berücksichtigt wird, sich selbst als altruistisch begreift und sich von ihrem Engagement ein moralisches Gutsein mit Aussicht auf die Erlösung aus einer als schuldbehaftet empfundenen Existenz verspricht (vgl. Conradi 2001, 16–19).

Die anfangs aufgeworfene Frage, ob Selbstbestimmung sich als Schlüsselbegriff einer Ethik ebenso eignet wie als leitende Idee einer politischen Bewegung, wurde verneint. Zugleich wurde gezeigt, dass eine rein kognitive Willensbestimmung keinen geeigneten Ausgangspunkt der Ethik darstellt. Bedeutsam sind jedoch die Steigerung der Eigenständigkeit und eine Zunahme an Handlungsmächtigkeit als Ergebnis von Interaktionen der Zuwendung im Rahmen der Ethik der Achtsamkeit: Selbstbestimmung durch Achtsamkeit.

Literatur

Apel, K.-O. (1986): Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 40, 3–31.

Arendt, H. (1981): Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München, Zürich.

Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (1994): Principles of Biomedical Ethics (4. Auflage). New York.

Boll, S. & Eckert, B. (Hrsg.) (1985): Geschlecht: behindert, besonderes Merkmal: Frau. Ein Buch von behinderten Frauen. München.

Bollag, E. (2008): Cabaret, Cabaret. In: Orientierung. Fachzeitschrift der Behindertenhilfe, 3 (17).

Conradi, E. (2001): Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit. Frankfurt am Main.

Conradi, E. (2010): Ethik und Politik. Wie eine Ethik der Achtsamkeit mit politischer Verantwortung verbunden werden kann. In: Remmers, H. & Kohlen, H. (Hrsg): Bioethics, Care and Gender. Herausforderungen für Medizin, Pflege und Politik. Osnabrück, 91–117.

Conradi, E. (2011): Kosmopolitische Zivilgesellschaft. Inklusion durch gelingendes Handeln. Frankfurt am Main.

Daniels, S. von et al. (Hrsg.) (1983): Krüppel-Tribunal. Menschenrechtsverletzungen im Sozialstaat. Köln.

Dörner, K. (2001): Der gute Arzt. Lehrbuch der ärztlichen Grundhaltung. Stuttgart.

Eurich, J. (2008): Gerechtigkeit für Menschen mit Behinderung. Ethische Reflexionen und sozialpolitische Perspektiven. Frankfurt am Main.

Fraser, N. & Gordon, L. (1993): Dekodierung von „Abhängigkeit". Zur Genealogie eines Schlüsselbegriffs des amerikanischen Wohlfahrtsstaates. In: Kritische Justiz, 26 (3), 306–323.

Gerhard, U. (2005): Identisch? Gleich! In: Die Wochenzeitung (Ausgabe vom 3. 3. 2005). Online im Internet: URL: http://www.woz.ch/artikel/2005/nr09/wissen/11473.html [aufgerufen am 13. 02. 2011].

Graumann, S. (2009): Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte. Utrecht.

Held, V. (1993): Non-contractual Society. In: Dies.: Feminist Morality. Transforming Culture, Society and Politics. London, 192–214.

Käppeli, S. (2004): Vom Glaubenswerk zur Pflegewissenschaft. Geschichte des Mit-Leidens in der christlichen, jüdischen und freiberuflichen Krankenpflege. Bern, Göttingen.

Kant, I. (1956 [1785]): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Werke in sechs Bänden. Band IV. Hg. von Wilhelm Weidschedel. Darmstadt.

Kant, I. (1956 [1788]): Kritik der praktischen Vernunft. In: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Werke in sechs Bänden. Band IV. Hg. von Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Darmstadt.

Kant, I. (1956 [1793]): Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. In: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Werke in sechs Bänden. Band VI. Hg. von Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Darmstadt, 125–202.

Kittay, E. F. (1995): Taking Dependency Seriously: The Family and Medical Leave Act Considered in Light of The Social Organisation of Dependency Work and Gender Equality. In: Hypatia, 10 (1), 8–29.

Knust-Potter, E. (2001): Enthinderungsandragogik als Strategie zur Gemeinwesenmitgliedschaft. In: Müller, A. (Hrsg.): Sonderpädagogik provokant. Luzern.

Kohlen, H. & Kumbruck, C. (2008): Care-(Ethik) und das Ethos fürsorglicher Praxis (Literaturstudie). In: artec-paper, 151. Online im Internet: URL: www.artec.uni-bremen.de/files/papers/paper_151.pdf [aufgerufen am 08. 03. 2011].

Krämer, H. (1976): Prolegomena zu einer Kategorienlehre des richtigen Lebens. In: Philosophisches Jahrbuch, 83, 71–97.

Lehnert, E. (2003): Die Beteiligung von Fürsorgerinnen an der Bildung und Umsetzung der Kategorie „minderwertig" im Nationalsozialismus. Öffentliche Fürsorgerinnen in Berlin und Hamburg im Spannungsfeld von Auslese und „Ausmerze". Frankfurt am Main.

Morris, J. (2001): Impairment and Disability: Constructing an Ethics of Care that Promotes Human Rights. In: Hypatia 16 (4), 1–16.

Moser, V. (2003): Konstruktion und Kritik. Sonderpädagogik als Disziplin. Opladen.

Orloff, A. (2006): From Maternalism to „Employment for All": State Policies to Promote Women's Employment across the Affluent Democracies. In: Levy, J. (Hrsg.): The State after Statism. Cambridge, 230–268.

Pauer-Studer, H. (1996): Das Andere der Gerechtigkeit. Berlin.

Rommelspacher, B. (1992): Mitmenschlichkeit und Unterwerfung: Zur Ambivalenz der weiblichen Moral. Frankfurt am Main, New York.

Shakespeare, T. (2000): Help. Imagining Welfare. Birmingham.

Theunissen, G. (2009): Empowerment und Inklusion behinderter Menschen. Eine Einführung in Heilpädagogik und Soziale Arbeit (2., aktualisierte Auflage). Freiburg im Breisgau.

Volz, F. R. (1993): Lebensführungshermeneutik – zu einigen Aspekten des Verhältnisses von Sozialpädagogik und Ethik. In: neue praxis, 23 (1/2), 25–31.

Waldschmidt, A. (2003): Selbstbestimmung als behindertenpolitisches Paradigma – Perspektiven der Disability Studies. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zu Das Parlament (Ausgabe vom 17. 02. 2003), 13–20.

Walker, M. U. (2006): The Curious Case of Care and Restorative Justice in the U. S. Context. In: Hamington, M. & Miller, D. (Hrsg.): Socializing Care. Feminist Ethics and Public Issues. Lanham, New York, 145–162.

Young, I. M. (1994): Punishment, Treatment, Empowerment: Three Approaches to Policy for Pregnant Addicts. In: Feminist Studies, 20 (1), 33–57.

10.4.4 Autonomie 144
10.4.5 Selbstachtung 144
10.4.6 Zuschreibung und Begriff der Würde 145
10.5 Pränatale Diagnoseverfahren und Würdeverletzung 146
10.6 Schluss 147

Heiner Bielefeldt

11 Inklusion als Menschenrechtsprinzip: Perspektiven der UN-Behindertenrechtskonvention 149
11.1 Die neue Konvention 149
11.2 Neugewinnung des menschenrechtlichen Universalismus 150
11.3 Die Menschenwürde als Axiom und Anspruch 152
11.4 Neuinterpretation der menschenrechtlichen Grundprinzipien: assistierte Autonomie, Barrierefreiheit, gesellschaftliche Inklusion . . 154
11.4.1 Assistierte Autonomie 155
11.4.2 Diskriminierungsverbot und Barrierefreiheit 156
11.4.3 Gesellschaftliche Inklusion 157
11.5 Zum menschenrechtlichen Verständnis von Behinderung 159
11.6 Rechtliche Geltung und Anwendbarkeit 162
11.7 Umsetzung und Monitoring 163
11.8 Fazit 165

Elisabeth Conradi

12 Selbstbestimmung durch Achtsamkeit 167
12.1 Selbstbestimmung in der Kantischen Ethik 169
12.1.1 Selbstbestimmung als Selbstverhältnis 170
12.1.2 Autonomie als Modell vertraglicher Intersubjektivität 170
12.1.3 Autonomie als Fundament 172
12.2 Die philosophische Ethik der Achtsamkeit 173
12.2.1 Eigenständigkeit durch achtsame Zuwendung 174
12.2.2 Achtsame Zuwendung als Schlüsselbegriff 175
12.2.3 Moralische Intuition 176
12.2.4 Achtsamkeit und Achtung 176
12.2.5 Präsenz und Resonanz 177
12.3 Einwände gegen die Ethik der Achtsamkeit 179
12.3.1 Maternalismus und die Furcht vor der Fürsorge 179
12.3.2 Achtsamkeit statt Selbstaufopferung 181