

Von der Angst, ‚anders‘ zu sein, zur normalisierten Verschiedenheit?

Disability and Diversity Studies (DDS) im Kontext einer Kultur der Differenzsensibilität

Von Burkhard Liebsch

Zusammenfassung: Dieser Aufsatz untersucht in ideologiekritischer Perspektive den im Kontext sog. *diversity studies* diffus gewordenen Begriff der Differenz, der Verschiedenheit bzw. des Andersseins, das für „normal“ erklärt wird und generell zu achten sein soll. Beides wird mit Blick auf vielfältige empirische Forschungen u.a. im Bereich der *disability studies* in Frage gestellt; und zwar im Kontext einer Kultur der Differenzsensibilität, die einer durchgängigen Normalisierung des Andersseins widerstreitet. Darauf geht der Beitrag am Ende ein.

„I am no more different from you than you are from me.“
(Martha Minow 1990: 111)

„Du bist nicht anders als die anderen.“
(Forrest Gump)¹

„Wie ich mir selbst manchmal anders bin, das ‚ich‘, dieser ‚Andere‘.“
(Emmanuel Levinas 1987: 35)

1. Verschiedenheit und Differenz *politisch* gesehen

„Mit unserer Vision ‚Es ist normal verschieden zu sein‘, verfolgen wir konsequent das gesellschaftspolitische Ziel der Inklusion“, steht in der Internetpräsentation eines Instituts zu lesen, das sich wie inzwischen viele andere auch der Programmatik von *disability and diversity studies* verschrieben hat. Diese DDS begreifen sich wie auch die sog. *cultural studies*, *race*, *jewish* und *gender studies* weniger als kulturwissenschaftliches Unterfangen, sondern primär als praktische Interventionen in eine unübersehbare menschliche Verschiedenheit, die seit geraumer Zeit zum Politikum geworden ist. Und zwar derart, dass es ausgeschlossen scheint, dass es sich bei der festgestellten Normalität lediglich um einen deskriptiven Befund handeln kann. Die fragliche Normalität ist nämlich keineswegs quasi von sich aus „normal“; vielmehr verdankt sie sich einer *Normalisierung*, die normalisiert, als normal erscheinen und gelten lässt, was nicht einfach normal *ist*. Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, dass diese Normalisierung mit einer Kultur der Differenzsensibilität in Konflikt zu geraten droht, der sie auf den ersten Blick ganz und gar verpflichtet zu sein scheint.

Wenn es „ganz normal“ wäre, verschieden zu sein, bedürfte es dann überhaupt besonderer Beschäftigung mit dieser Normalität? Warum muss man auf sie eigens hinweisen? Offenbar handelt es sich keineswegs um eine problemlose Normalität, sondern um eine paradoxerweise von vielen für nicht „normal“ gehaltene Normalität, die als „normale“ überhaupt erst zur Geltung zu bringen und für die praktisch Sorge zu tragen ist. Das besagt die Zielvorgabe Inklusion. Worin liegt das Problem der Normalität aber genau? Suggestiert wird mit der zitierten Formulierung: (a) Verschiedenheit ist normal, aber sie ist normalerweise, häufig, in der Regel... *nicht* mit Inklusion verbunden; (b) das muss aber sein. Verschiedenheit erfor-

1 Siehe: <http://www.soziales.fh-dortmund.de/diederichs/sozpaed-movies/kritiken/forrestg.htm>, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

dert Inklusion. Verschiedenheit soll, muss „inkludiert“ werden. (c) Man muss „konsequent“ das Ziel der Inklusion verfolgen, weil nicht inkludierte Verschiedenheit nicht akzeptabel, nicht hinnehmbar ist. Warum nicht, wäre zu klären.²

Das bedarf umso mehr der Klärung, als das Wort Verschiedenheit ironischerweise auf allzu vieles *unterschiedlos* angewandt wird. Ist nicht alles (irgendwie) verschieden, was sich unterscheiden lässt oder sich von anderem unterscheidet? Alle möglichen Dinge sind verschieden. So wie Sandkörner, die sich kaum unterscheiden lassen, aber im dem Moment (für uns) verschieden sind, wo wir mindestens zwei vor uns haben, die wir vergleichen können; und zwar auch dann, wenn wir bei näherer Betrachtung gar keinen Unterschied zwischen ihnen erkennen können. Auch Äpfel und Birnen sind bekanntlich verschieden. Für manche bereits derart, dass man sie miteinander „nicht vergleichen“ kann, wie es sprichwörtlich heißt. Dabei kann man sie offensichtlich doch vergleichen, etwa unter dem Aspekt des Geschmacks. Subhumane Lebewesen sind verschieden, äußerlich erkennbar zumindest dann, wenn sie verschiedenen Rassen angehören. Aber in der Nacht sind bekanntlich „alle Katzen grau“. Unter bestimmten Umständen lässt sich das an sich Verschiedene also nicht unterscheiden. Der (hier äußerliche) Unterschied „verschwindet“ dann – zumindest in unseren Augen. Für Biologen liegt allerdings der entscheidende Unterschied gar nicht im Aussehen, sondern in der Morphologie der diversen Lebewesen und letztlich im Genotypus begründet. Als Evolutionstheorie interessiert sie sich ja vor allem dafür, wie Varietäten, Gattungen, Arten und Rassen auseinander hervorgegangen sind – in einer äußerst komplexen Diversität, über deren Erhaltung sich die Biologen der Gegenwart Sorgen machen. Angeichts eines verantwortungslosen Gebrauchs von Pestiziden, fortschreitender Rodung großer Wälder, Wasserverschmutzung usw. stellen sie eine kritische Abnahme von Biodiversität fest. Sprechen wir aber so, unter Verwendung eines Begriffs der *diversity*, auch von uns selbst? Handelt es sich hier, zugespitzt gefragt, um eine Art Botanik menschlicher Verschiedenheiten, die sich, im Prinzip kaum anders als biologische Diversität, einer *vergleichenden* Untersuchung unterziehen lassen? Genau das suggeriert die eingangs zitierte Martha Minow in ihrem lehrreichen Buch über Inklusion und Exklusion, indem sie schreibt: „difference [...] is a comparative term“ – „meaningful only as a comparison“ (Minow 1990: 22, 111).

Demnach wäre stets etwas oder jemand von etwas oder von jemand anderem verschieden; und die entsprechende Feststellung würde immer einem Vergleich entspringen, in dem sich zeigen müsste, dass und wie etwas oder jemand „anders“ ist. Vom Widerfahrnis einer befremdlichen Differenz, die uns „unter die Haut geht“ angesichts von Unheimlichem, Beunruhigendem, generell Fremdartigem, ohne dass wir dazu eine distanzierte, Vergleiche ermöglichte Position einnehmen könnten, weiß ein solcher Ansatz offenbar nichts und übersieht damit eine längst breit dokumentierte Phänomenologie der Fremdheit.³ Davon sehe ich im Folgenden jedoch ab und konzentriere mich auf die Frage, wohin uns ein Denken menschlicher Verschiedenheit führt, das sie (a) auf komparative Differenz zurückführt und sie (b) für weitgehend „normal“ und (c) für anerkennenswert hält.

-
- 2 Und zwar ungeachtet der Tatsache, dass Inklusion als Recht vielfach vom Anspruch auf Achtung der menschlichen Würde hergeleitet wird (wie im Art. 3 der Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen). Aus der Würde folgt aber keineswegs ohne weiteres etwa ein verallgemeinerbarer Anspruch, menschliche Verschiedenheit sei unter allen Umständen, in jeder Hinsicht und jederzeit zu (be-)achten, anzuerkennen und praktisch zu gewährleisten.
- 3 Diese Phänomenologie geht der fraglichen Differenz nicht erst in einem mehr oder weniger distanzierten Verhältnis zum Anderen und in der Rede *über* Andere, sondern *in der Begegnung* mit ihnen selbst nach. Es ist erstaunlich, wie weitgehend gerade dieser entscheidende Unterschied in Lobreden auf menschliche Verschiedenheit übersehen werden konnte, die sie vielfach wie einen verhandelbaren Gegenstand traktieren, von dem die Rede ist, so als ob uns nicht befremdliche Differenz auf andere, kaum distanzierbare Art und Weise buchstäblich „unter die Haut gehen“ würde.

Biologisch kann es sich herausstellen, dass das, was äußerlich ähnlich ist, nicht nahe verwandt ist. Und umgekehrt: das äußerlich sehr Verschiedene kann sich als genetisch zutiefst verwandt erweisen. Das gilt nicht nur für analoge und homologe organismische Funktionen, sondern auch für uns Menschen. Sind wir nicht auch Lebewesen – und insofern, in genetischer Hinsicht, nur mehr oder weniger verschieden von Primaten, ja selbst von Schweinen und Amöben? Was immer man darüber denken mag, ob wir ‚bloße‘ Lebewesen sind (wie Andere auch),⁴ oder ob uns etwas wesentlich von allen anderen Lebewesen unterscheidet, eines ist unter dem Gesichtspunkt der Verschiedenheit nicht zu übersehen: Wie auch immer wir – von anderen Lebewesen etwa – verschieden sind, wir unterscheiden uns auch *selbst*, insbesondere von Anderen; wir werden (von ihnen) unterschieden und unterscheiden uns unsererseits von ihnen. Pointiert könnte man sagen: wir unterscheiden uns von (anderen) Lebewesen gerade dadurch, *dass* und *wie* wir uns – *selbst* und *voneinander* – unterscheiden. Das ist nun ein alles andere als trivialer Befund, denn bei uns Menschen nimmt das Sich-Unterscheiden besondere Formen an.

Zweifellos unterscheiden wir uns in zahllosen Hinsichten: Hinsichtlich der Größe und Statur, des Gewichts und Umfangs, der Farbe, des Gangs und des Habitus, des Geschlechts und Alters, der geschichtlichen und kulturellen Herkunft, hinsichtlich gewisser Arten, die Dinge um uns herum wahrzunehmen, zu fühlen, zu denken, zu sprechen, zu hören (aufmerksam oder zerstreut), zu leben – und, nicht zuletzt: zu sein. All das mag gemeint sein, wenn davon die Rede ist, wir *seien* verschieden – aber nicht nur in vielerlei Hinsichten, sondern vielleicht auch im Ganzen – bis zu einem Punkt, wo es sprichwörtlich heißt: wir seien *derart* verschieden, dass wir ‚keinerlei Gemeinsamkeit‘ mehr mit Anderen zu haben glauben. Eine gefährliche, möglicherweise radikale Konflikte heraufbeschwörende Formulierung. Gewiss, fast nie ist sie ganz wörtlich zu nehmen. Auch diejenigen, mit denen man *nichts* gemeinsam zu haben meint, sind doch Menschen, selbst wenn man ihnen das Menschsein abspricht. Auch diejenigen, denen man das Menschsein abspricht, fühlen, denken, leben auf ihre eigene, vielleicht ‚ganz andere‘ Art und Weise. Das Gleiche gilt für diejenigen selbst, die skandalöserweise Anderen das Menschsein ganz und gar oder in entscheidenden Hinsichten absprechen, indem sie sie als Monster, als Un-Menschen oder als Menschen ‚zweiter Klasse‘, als *underdogs* oder als ‚minderwertig‘ einstufen. Nur mit Anderen *kann* man so verfahren. Mit Anderen *sollte* man aber *auf keinen Fall* so verfahren. Das besagt u.a. der Art. 1 des Deutschen Grundgesetzes nach einer verbreiteten Deutung, obwohl er gar nicht auf einen ‚Wert‘ des Menschen, den man *abwerten*, *umwerten* oder ganz *entwerten* könnte, sondern auf eine Achtung jedes Anderen abstellt, die auf nichts zu relativieren sein und insofern keinen ‚Preis‘ haben sollte.⁵

Wenn man sagt, man habe *nichts* mehr mit Anderen gemeinsam, so ist in der Regel nur gemeint: in den entscheidenden Hinsichten habe man keine Gemeinsamkeit mehr, man habe sich insofern als *derart* verschieden erwiesen, dass ein gemeinsames Leben nicht mehr möglich scheint. Die Folgen sind, im besten Fall: Trennung, Scheidung, politisch die Separation wie im Fall des ehemaligen Jugoslawien; im schlimmsten Fall ein Zusammenleben, das sich nur noch im Gegeneinander manifestiert. Gegebenenfalls mit eskalativer Tendenz, so dass die normale Auseinandersetzung zum fortgesetzten Streit, dann zu einer Art Krieg mutiert, der die Beziehungen der Beteiligten ganz und gar ruiniert. Diese Gefahr wird schon in der Politischen Philosophie der Antike reflektiert, wo sie Übergänge zwischen normalem Streit (*eris*) und (Bürger-) Krieg (*stasis, polemos*) in Betracht zieht (Loraux 1994).

4 Eine reichhaltige Literatur bestreitet das (Vgl. Schaede et al. 2012).

5 Das geht bekanntlich aus Kants Gegenüberstellung von relativem und absolutem Wert hervor (Vgl. Liebsch 2014 a).

Es mag demnach normal sein, verschieden zu sein, insofern damit die gewöhnliche Erfahrung eines vielfältigen Andersseins gemeint ist. Aber das *Gewalt heraufbeschwörende* Problem, das darin liegt, erschöpft sich gerade nicht im Anders- bzw. Verschieden-*sein*; es liegt vielmehr in den Unterschieden, die wir ‚machen‘, die für uns und Andere wichtig sind, im Unterschied zu anderen Unterschieden, die für uns keine oder wenig praktische Bedeutung haben. Dagegen insistieren wir auf Unterschieden bzw. Verschiedenheiten, die uns alles andere als gleichgültig sind, die zentral damit verbunden zu sein scheinen, als wer wir uns, als wer sich Andere verstehen – im Gegensatz zu anderen Anderen, mit denen wir im Lichte der für uns wichtigsten Unterschiede schließlich wenig oder nichts gemeinsam zu haben meinen. Auf diese Weise beschwört Anders- oder Verschiedensein ‚Differenzen‘ herauf – Differenzen in dem Sinne, wie wir alltäglich sagen: wir „haben Differenzen“, vielleicht unüberbrückbare.

Es mag nach dem Gesagten normal sein, in allen möglichen Hinsichten anders und verschieden zu sein; es ist aber auch normal (hier: im Sinne des Gewöhnlichen, häufig Festzustellenden), die Erfahrung der Verschiedenheit *als einer Differenz* zu machen, die jegliche Normalität aufhebt oder ruiniert, wenn man gar keine Gemeinsamkeit mehr erkennen kann, die ein Zusammenleben mit Anderen noch möglich machen oder erträglich erscheinen lassen würde. An dieser Stelle wird deutlich, warum es (im 20. Jahrhundert) zu einem Politikum ersten Ranges werden konnte, nicht einfach verschieden zu sein, sondern „ohne Angst verschieden“ sein zu wollen und sein zu dürfen. Bekanntlich stammt diese Formulierung von Theodor W. Adorno (1978: 131). Sinngemäß ist sie aber auch bei Rosa Luxemburg, im Individualitätsdiskurs der Romantik, bei den Vorkämpferinnen der Rechte der Frauen (Olympe de Gouges u.a.), in der Kritik der Sklaverei und des Kolonialismus usw. zu erkennen. Inzwischen ist sie gängige Münze. Von den ‚Erben‘ der sog. Kritischen Theorie⁶ über sonderpädagogische Fachverbände⁷ und angewandte Politikforschung⁸ bis hin zur offiziellen Sozialpolitik⁹ und zum deutschen Bundespräsidenten¹⁰ beruft man sich auf sie. Nicht selten so, als ob sie selbstverständlich wäre und keine weiteren Fragen nach ihrem angemessenen Verständnis aufwerfen würde.

Der weit zurückreichenden Vorgeschichte der Forderung, „ohne Angst verschieden“ sein zu dürfen, ist an dieser Stelle nicht auf den Grund zu gehen. Ich beschränke mich darauf, zu zeigen, wie DDS vor dem Hintergrund der skizzierten Politisierung der Verschiedenheit, des Verschieden- und Andersseins und der Differenz zu verstehen sind. Die Politisierung der Verschiedenheit – als einer gerade nicht uferlosen empirischen Diversität (wie sie den Biologen begegnet), sondern als einer Erfahrung, die für die Seins- und Lebensweise vieler, wenn nicht aller Menschen von zentraler Bedeutung zu sein scheint – ist am deutlichsten unter dem Titel „Politik der Differenz“ (Liebsch 2001, Kap. 6), auf die ich nun näher eingehe, wohl wissend, damit nur einen Ausschnitt mannigfaltiger Diskurse zur Sprache zu

6 Siehe: <https://www.freitag.de/autoren/liebernichts/das-ziel-ohne-angst-verschieden-sein>, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

7 Siehe: http://www.ipp-muenchen.de/texte/ohne_angst_verschieden_sein_koennen.pdf; letztes Abrufdatum: 1.12.2015; Katzenbach/Schroeder (2007); <http://www.inklusion-online.net/index.php?menuid=29&reporeid=31>, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

8 Siehe: <http://www.cap-lmu.de/akademie/praxisprogramme/ohne-angst-verschieden-sein/>, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

9 Siehe: <http://www.fr-online.de/meinung/gastbeitrag-zum-diversity-day--ohne-angst-verschieden-sein-.1472602,27327874.html>, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

10 Siehe: <http://www.sueddeutsche.de/politik/gauck-zum-jahrestag-des-nsu-anschlags-in-koeln-ein-land-in-dem-wir-ohne-angst-verschieden-sein-koennen-1.1992432>, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

bringen, die sich mit menschlicher Verschiedenheit auseinandergesetzt haben.¹¹ In Anschluss daran werde ich abschließend die DDS im Kontext einer Kultur der Differenzsensibilität situieren, die in dieser Politik ihre deutlichste Ausprägung gefunden hat.

2. Zur „Politik der Differenz“

Erst in der Neuzeit ist die Verschiedenheit der Menschen als solche zu einer sozialen Herausforderung ersten Ranges geworden. Es lohnt sich, verschiedene Stränge dieser Vorgeschichte in Erinnerung zu rufen, denn nur so ist das historische Profil der gegenwärtigen Kultur der Differenzsensibilität angemessen zu verstehen. Genannt seien in diesem Sinne wenigstens die wichtigsten Katalysatoren der Auseinandersetzung mit menschlicher Verschiedenheit (a-g):

- (a) Thomas Hobbes schrieb angesichts des Bürgerkrieges im England des 17. Jahrhunderts: Meine Mutter hat Zwillinge zur Welt gebracht: mich und die Furcht. Gemeint war die Furcht vor allen Anderen als möglicherweise gewalttätigen Subjekten, die „das Größte“ vermögen: Andere zu töten. Als von ihnen Unterschiede haben wir allen Grund, uns vor ihnen zu fürchten, lehrte Hobbes (1984: XI, XXI).
- (b) Immanuel Kant, der in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* einen weltbürgerlichen „Pluralismus“ beschreibt, im dem sich die Fähigkeit bewahren sollte, sich jederzeit in den Standpunkt oder in die Perspektive Anderer zu versetzen (Kant 1977: 401; hier wird später Hannah Arendt mit ihrem Pluralitätsdenken anknüpfen).
- (c) Gegen Hobbes und Kant wendet sich Hegel mit seiner Beschreibung eines Kampfes um Anerkennung, die in der Wirklichkeit des Staates die Differenz aller in einer gemeinsamen Identität sollte aufheben können.
- (d) Friedrich Nietzsche (1980: 22) fragte demgegenüber: Ist Leben nicht „Abschätzen, Vorziehn, Ungerechtsein, Begrenzt-sein, Different-sein-wollen“, und zwar auf „unaufhebbare“ Art und Weise? Man ist demnach nicht einfach „verschieden“, man besteht auf Differenz (Fink 1974: 164) (vielleicht gerade dann, wenn sie kaum zu erkennen ist). Nähe verschärft Konflikte, sagte Nietzsche in diesem Sinne.
- (e) Das kommt auch in Georg Simmels Konzeption einer Differenzsensibilität zum Tragen, die deutlich macht, dass Verschiedenheiten nicht einfach vorliegen. Simmel hat die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass es einen Unterschied macht, welche Differenz man wahrnimmt und beachtet, und auf welche es ankommt. Dabei konzentriert Simmel sich auf das Geschehen der Differenzierung selber, durch das sich überhaupt erst Verschiedenes abzeichnet. Unterschiede liegen nicht einfach vor; sie werden auf der Grundlage einer mehr oder weniger ausgeprägten „Unterschiedsempfindlichkeit“ überhaupt erst wahrgenommen oder realisiert, akzentuiert, hervorgehoben und mit einer Bedeutung ausgestattet, die ihnen „an sich“ gar nicht ohne weiteres zukommt. Das gilt vor allem unter Bedingungen sozialer Dissoziation durch Streit oder Feindschaft, in der man sich am Ende nur noch durch die „Verneinung des Anderen“ selbst definiert; und zwar um so radikaler, je mehr Gemeinsamkeit zuvor bestanden hat, wie Simmel in seinen soziopsychologischen Überlegungen ausführt (Simmel 1992, Kap. 4, 657, 684, 801; Liebsch 2008, Kap. VII/VIII). In der extremen, feindseligen Dissoziation lässt man schließlich gar keine Gemeinsamkeit mehr gelten; stattdessen wird eine verabsolutierte Differenz hypostasiert, die bis in die Sinne hinein durchschlägt. Gleichsam allergisch reagieren sie dann auf die bloße Nähe des Anderen, die speziell der „dissoziierende Sinn“ des Geruchs mit einem verschärften Affekt unaufhebbarer

11 Soweit sie längst Eingang in pädagogische und ökonomische Strategien gefunden haben, mittels derer man sich ein „Management“ menschlicher Verschiedenheit zutraut, bleiben diese Diskurse hier außen vor, um die eingangs aufgeworfene Fragestellung nicht zu überfrachten.

Trennung quittiert.¹² Wenn es darauf ankommt, mit Anderen nichts mehr gemeinsam zu haben, folgt am Ende selbst die unmittelbare Wahrnehmung dieser Vorgabe wie einem Gebot und zeigt sich in eine Politik der Differenz verwickelt, für die entscheidend ist, nicht *dass*, sondern *wie* verschieden man ist; und zwar ggf. in unannehmbarer Art und Weise.

(f) Letzteres gilt ähnlich für Pierre Bourdieus Sozio-Ästhetik der „feinen Unterschiede“, die denjenigen, die sie „machen“, subtil wirksame Mittel kultureller Distinktion an die Hand gibt. Auch hier „zählt“ allein, *wie* verschieden oder anders wir sind, wobei die Differenz aber eigens gesucht und hervorgehoben wird, um sie zum Zweck der Distinktion aufrecht zu erhalten. So hebt die Distinktion die *Erfahrung* von Differenz aus einer Gemengelage von Verschiedenheiten heraus, der nicht einfach abzulesen ist, inwiefern es uns auf Differenz ankommt oder ankommen muss (Bourdieu 1987).

(g) Genau darauf stellt nun eine dezidiert als „Politik der Differenz“ auftretende Strömung in der Sozialphilosophie, in Diskursen über die Rechte von Minderheiten, in Antidiskriminierungspolemiken und im jüngeren Feminismus ab.

Adorno und Jean-François Lyotard waren sich darin scheinbar einig: was unaufhebbar verschieden bzw. anders ist, sei zu „retten“ bzw. davor zu bewahren, „ausgemerzt“ zu werden (Lyotard 1987: 31; Adorno 1978: 11). Wo es um Rechte von Minderheiten, Kindern, Behinderten, Schwarzen, Frauen usw. ging, sprach man aber nicht von „etwas“, sondern vom *Anderssein Anderer, das ihr Leben geradezu ausmacht*. Von der differenzsensiblen Wahrnehmung, Würdigung und Anerkennung hänge, so wurde u.a. von Judith Butler (2006) behauptet, geradezu die Lebbarkeit (*livelability*) des Lebens Anderer ab, die bis dahin politisch unbeachtet geblieben seien. Und diese Lebbarkeit gelte es praktisch zu garantieren. Jedenfalls in politischen Lebensformen, die menschliche Verschiedenheit, Differenz oder Andersheit nicht einfach als normal hinnehmen (sofern sie sich überhaupt mit ihr auseinandersetzen), sondern sie auch zum Vorschein, zum Ausdruck und zur Geltung kommen lassen müssen. Warum müssen, wird man fragen. Ist das eine Selbstverständlichkeit? Wie (genau) wird eigentlich aus dem Befund, dass wir verschieden sind, ein *normativer Anspruch*? Und zwar u. U. ein *unbedingter*, so dass sich politische Lebensformen mit der kategorischen, bedingungslosen Forderung konfrontiert sehen, nicht nur wahrzunehmen, zum Ausdruck und zur Geltung kommen zu lassen, *dass* und *wie* verschieden wir sind, sondern auch *praktisch zu gewährleisten*, dass *gemäß dieser Verschiedenheit zu leben* ist (Bielefeldt 2009: 5; Liebsch / Staudigl 2014).

Demnach geht es also um ein *in Verschiedenheit, angesichts* unübersehbarer Verschiedenheiten, die „Differenzen“ heraufbeschwören, *trotz* und *mit* Verschiedenheit (gemeinsam, politisch) zu lebendes Leben, dessen Lebbarkeit durch nichts garantiert ist. Durch nichts, heißt das, es sei denn eben durch uns. Durch *uns*? Wer ist hier „wir“? Wen geht die normativ gewendete Forderung der Wahrnehmung, Anerkennung und der praktischen Sicherstellung und Förderung „verschiedenen“ Lebens überhaupt etwas an? Etwa nur diejenigen, die sich selbst als „verschieden“ begreifen – im Unterschied zu jenen, die in ihrer Verschiedenheit, im Differieren von Anderen und Differenziertwerden durch Andere kein Problem sehen? Kann es sich hier nur um eine mehr oder weniger ignorante Mehrheit handeln, die einfach nicht realisiert, *dass* und *wie* verschieden wir tatsächlich sind? Ist Verschiedenheit womöglich nur ein Problem derer, die unter ihr leiden?

12 Und zwar nach aller Erfahrung gerade dann, wenn die fragliche Differenz zunächst kaum ausgeprägt ist; vgl. Lapeyronie (2008: 167) zu P.-A. Taguieffs Formel der „Verabsolutierung des Unterschieds“.

Die „Politik der Differenz“ gibt sich damit nicht zufrieden. Vielmehr stellt sie alles in Frage, was ‚Differenz‘ als bloßes Sonderthema der Sozial- und Kulturwissenschaften oder diverser DDS etwa erscheinen lassen könnte. Für sie wird Differenz, im Gegenteil, zum eigentlichen Politikum, ausgehend von folgenden Prämissen (1-5):

- (1) Jeder ist anders, wird aber keineswegs *in der für ihn/sie entscheidenden Hinsicht* auch als solche(r) ohne weiteres auch wahrgenommen, anerkannt und praktisch in ein politisch zu organisierendes Zusammenleben einbezogen, sondern erfährt aufgrund seines/ihres Andersseins ggf. Marginalisierung, Deprivation, Ungerechtigkeit usw. (Fraser 2001: 27).
- (2) Es bedarf demnach in politischen Lebensformen, zu deren Selbstverständnis es unabdingbar gehören muss, der Andersheit eines jeden gerecht zu werden (oder es zumindest zu versuchen), der Wahrnehmung, der Artikulation und des öffentlichen Austauschs über mangelnde Differenzsensibilität, über Ignoranz oder Gleichgültigkeit gegenüber Differenzen, auf die es Anderen entscheidend ankommen muss, insofern die Lebbarkeit ihres Lebens davon abhängt.
- (3) Differenz ist niemals einseitig als (negative) Abweichung von Anderen einzustufen, die sich ihrerseits womöglich als nicht (wesentlich) verschieden begreifen. Wer sich im Verhältnis zu wem als verschieden im Sinne der Abweichung, der Diskriminierung, der Benachteiligung ‚sieht‘ bzw. sehen muss, ist überhaupt erst eigens im DisSENS zur Diskussion zu stellen.
- (4) Es gibt keine einfach ‚gegebene‘ Normalität eines Wir, von dem aus Andere als abweichend, different oder im pejorativen Sinne fremd usw. einzustufen wären. Jegliche Normalität ist im Gegenteil Produkt einer Normalisierung dessen, was nicht einfach normal (oder, alternativ) pathologisch ‚ist‘.
- (5) Wie – und durch wen – Differenz so oder anders bewertet wird, bedarf der Aufklärung – sowohl in dem Fall, dass sie als Quelle von Vielfalt gelobt, als auch für den Fall, dass sie als ‚Differenzen‘ und unlösbaren Konflikt heraufbeschwörende Gefahr gefürchtet wird. So werden mit Differenzen ‚Unterschiede gemacht‘, die niemals einfach vorliegen, sondern eben als Unterschiede zum Vorschein gebracht, artikuliert, ggf. auch beklagt und ‚konstruiert‘ werden, die einen Unterschied machen (Geertz 1986: 107).¹³ Für wen aber, und in welcher Hinsicht?

Verteidiger eines „multikulturellen“ Lebens sagen: für uns machen ethnische Unterschiede keinen (politischen) Unterschied. Verteidiger von Minderheitenrechten sagen: wir, als so oder ob ‚Abweichende‘, wollen, dass man unserer Diskriminierung per Gesetz entgegenwirkt, so dass wir gerade dadurch als Gleiche zählen können. Andere halten dagegen: für uns kann es keinen (politisch-rechtlichen) Unterschied machen, ob ihr euch als ‚different‘ begreift. Das ist eure Privatsache. Mitnichten, antworten die Kontrahenten: eine Gesellschaft, die Erfahrungen des Andersseins, welche die Lebbarkeit des Lebens eines Jeden tangieren, gleichgültig lässt oder privatisiert, verdient ihren Namen nicht. Entweder wir leben zusammen, indem wir für eine politische Lebensform Sorge tragen, in der es um diese Lebbarkeit gehen muss, oder wir leben am Ende überhaupt nicht zusammen – schon gar nicht als sehr Verschiedene, die in und mit ihrer *surface-level diversity* und mit ihrer *deep-level diversity* leben müssen, so tief sie auch reichen mag.

Wie tief sie reicht, das ist immer noch Gegenstand vielfältiger Auseinandersetzungen, an der sich xenologische Beiträge, Ethnografien, *diversity studies*, Analysen und Kritiken der Gastlichkeit europäischer Lebensformen und nicht zuletzt feministische Theoretikerinnen beteiligt haben, auf die ich gleich näher eingehe. Auffällig ist, dass es vor allem Frauen

13 Von den „identitätspolitischen“ Fragen einer interkulturellen Politik der Differenz sehe ich im Weiteren ab.

waren, die den sozialphilosophisch-psychologischen und ethischen Diskurs über eine „Politik der Differenz“ vorangebracht haben. Ich denke neben Martha Minow u.a. an Iris M. Young, Nancy Fraser, Seyla Benhabib, Judith Butler und Luce Irigaray (vgl. Stoller / Vetter 1997). Ich will mir nicht anmaßen, hier eine Bilanz ihrer weitläufigen Diskussionen zu ziehen, aber doch einige Punkte herausheben, die mir für ein angemessenes Verständnis der „Politik der Differenz“ wesentlich zu sein scheinen, in die ich die gegenwärtigen Aktivitäten der DDS gleichsam einhängen möchte.

Mit Nancy Fraser (2001: 295 f) lassen sich vier Haltungen zur Differenz und ihrer politischen Bedeutungen unterscheiden:

- „Die [mit Iris M. Young als humanitär eingestufte] Auffassung, daß die von Mitgliedern unterdrückter Gruppen bekundeten Differenzen gerade die von der Unterdrückung hervorgerufenen Schädigungen sind oder genau die Lügen, die durch sie rationalisiert wurden“. Differenz gilt hier als „Kunstprodukt der Unterdrückung“ durch Andere.
- Die Auffassung, derzufolge Differenzen Ausdruck der Überlegenheit bislang Unterdrückter sind. Bspw. die weibliche Fürsorge für Abhängige (Carol Gilligan) (Nunner-Winkler 1995). Ob entsprechende Eigenschaften oder Fähigkeiten nicht „universalisiert“ werden sollten, gibt Fraser zu bedenken. Andere sollten sie sich ggf. zum Vorbild nehmen.
- Differenzen sind nach einer dritten Auffassung einfach Varianten und als solche Quellen zu bejahender menschlicher Vielfalt, die für wertvoll gehalten wird. (Manchmal in pauschaler und naiver Art und Weise, die ignoriert, wie dramatisch ein „vielfältiges“ Zusammenleben durch seine eigene Vielfalt überfordert werden kann.)
- Schließlich ist eine differenzierte Politik der Differenz zu nennen, die sich um Unterscheidungen bemüht zwischen Differenzen, auf die es (politisch-rechtlich etwa im Hinblick auf die Umverteilung von Ressourcen) ankommt, und solchen, für die das weniger oder gar nicht gilt.

Die Schwierigkeit dieser Position liegt u.a. darin, dass sie einen Begriff des Politischen einfach vorauszusetzen scheint. Aber über eine klar erkennbare, eindeutige und unstrittige Linie zwischen dem Politischen und dem Nicht-, Außer- oder A-Politischen verfügen wir gar nicht. Bemerkenswert an den DDS ist gerade, dass sie das geläufige Verständnis des Politischen radikal dem Dissens aussetzen. So werfen sie auch die Frage auf, ob „Anderssein ein Menschenrecht“ (Benhabib 1999: 31) sein kann und ob es als solches zu einer elementaren bzw. grundlegenden Maßgabe des Politischen werden muss. Ist das überhaupt denkbar, wenn wir es, wie Judith Butler feststellt, etwa im Bereich der „geschlechtlichen Ausdrucksweisen sowie sprachlicher und psychophysischer Ursprünge menschlicher Sexualität“ mit einer unübersehbaren „Diversität“ zu tun haben, d.h. mit Differenzen, die als Differenzen gar nicht einfach auf einen Nenner zu bringen sind (Butler 1997: 183)? Drohte das Recht einer politischen Lebensform nicht absolut überfordert zu werden, wenn man es dem Anspruch unterwerfen würde, derartiger Diversität Rechnung zu tragen? – Schauen wir genauer hin, indem wir vor dem skizzierten Hintergrund einer „Politik der Differenz“ in Betracht ziehen, wie der in der Erfahrung von *disability* liegenden Verschiedenheit gerecht zu werden wäre.

3. *Disability* und *Diversity*

In Zeiten elektronischer, globaler Vernetzung der Kommunikationsverhältnisse ist es kein Wunder, dass die auf der Erde gesprochenen Sprachen immer mehr miteinander interferieren. Trotzdem lohnt es sich, darüber nachzudenken, wie es bspw. zu Anglizismen kommt, die tradierte Begriffe durch Neologismen ersetzen, nicht selten ohne rechte Klärung, was

dabei auf semantischen Wegen vor sich geht. Was den Begriff der *diversity* angeht, so fällt auf, dass er gelegentlich nicht nur pauschal gegen ein „medizinisches Gesundheitsmodell“ in Stellung gebracht wird, sondern auch mit einer fragwürdigen *political correctness* einhergeht, die es in den Augen Heiner Bielefeldts etwa als unangemessen erscheinen lässt, Kinder mit Behinderungen „immer noch (wohlmeinend!) als ‚Sorgenkinder‘“ zu bezeichnen. Dagegen markiere die UN-Behindertenrechtskonvention „einen grundlegenden Wechsel, indem sie den traditionellen, primär an Defiziten der Betroffenen orientierten Ansatz durch einen ‚diversity-Ansatz‘ ersetzt“. Ist es aber wirklich ein Zeichen politisch unkorrekter Rückständigkeit, wenn man ein behindertes Kind als Sorgenkind erlebt oder bezeichnet? Kann man so nicht zum Ausdruck bringen, dass es einem besonders am Herzen liegt? Soll nun der sprachliche Ausdruck dieser besonderen Nähe als politisch unkorrekt gelten?¹⁴ Und läuft die (generelle) Umdefinition von Behinderung zur „Quelle von Bereicherung“ nicht Gefahr, die im Behindertsein vielfach liegende Negativität zu leugnen (Bielefeldt 2009: 6 f)?

Was den Ausdruck *disability* angeht, so hat er für viele den Vorzug, im Gegensatz zu einer scheinbar als „gegeben“ hinzunehmenden und unveränderlichen Behinderung, die sich als Behindertsein (*impairment*) manifestiert, auf die möglicherweise flexible und reversible Dynamik eines Behindert-werdens hinzuweisen. In der Tat muss man fragen: sind wir oder werden wir (momentan oder auf Dauer, in einem Aspekt oder im Ganzen unseres Lebens) behindert?¹⁵ Liegt die fragliche Behinderung in uns selbst und/oder in unserer Umwelt?¹⁶ Markiert sie ein starres, beeinträchtigtes Verhältnis zu ihr oder ließe sich in dieses Verhältnis eingreifen? Ist die Behinderung nur ein Negativum, eine Beeinträchtigung oder Beschädigung eines andernfalls „integren“ (nicht beschädigten oder nicht verletzten) und nur so auch wertzuschätzenden Lebens? Wenn ja, für wen gilt sie dann als solche? Wenn nein, inwiefern liegt in der Erfahrung von Behinderung möglicherweise das Potenzial eines „abweichenden“ Lebens, von der sich eine ggf. bornierte Normalität keine Vorstellung macht oder machen kann, wenn sie gar nicht realisiert, wie Verletzung, Beschädigung und Behinderung unvermeidlich (mehr oder weniger) auch zu einem äußerlich „normalen“ Leben gehören? Und zwar konstitutiv.

Genau auf diesen Zwiespalt weist das englische Wort *dis-ability* hin. Es steckt ja noch die (wie auch immer im Konkreten modifizierte) „Fähigkeit“ in ihm. Und es macht auf die Frage aufmerksam, für wen die fragliche Fähigkeit eigentlich (in welcher Hinsicht) als eingeschränkt bzw. als Potenzial gilt oder zählt. Darüber hinaus wirft es die Frage auf, ob es eigentlich eine deutliche Grenze gibt zwischen Normalität und (nicht beeinträchtigten) Fähigkeiten einerseits und Pathologie und Beeinträchtigungen, Behinderungen, Verletzungen andererseits. Auf diese strittige Problematik möchte ich im folgenden Exkurs ausgehend von einer genaueren Beleuchtung der Fähigkeiten zu sprechen kommen, die hier zur Debatte stehen. Und zwar am Leitfaden der Ontogenese.

14 Genau so wie eine als „Defizit-Ansatz“ abgetane „Behindertenpolitik der Fürsorge und des Ausgleichs gedachter Defizite“, online abrufbar unter: https://de.wikipedia.org/wiki/%C3%9Cbereinkommen_%C3%BCber_die_Rechte_von_Menschen_mit_Behinderungen, Anm. 18, 19, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

15 Gemäß der Devise der „Aktion Mensch“ steht scheinbar bereits fest: „Man ist nicht behindert, man wird behindert.“

16 Vgl. die Präambel (e) der am 13. Dezember 2006 von der Generalversammlung der Vereinten Nationen beschlossenen UN-Behindertenrechtskonvention (*Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, CRPD), wo es generalisierend heißt: „[...] disability results from the interaction between persons with impairments and attitudinal and environmental barriers that hinders their full and effective participation in society on an equal basis with others“, siehe: <http://www.behindertenrechtskonvention.info/uebereinkommen-ueber-die-rechte-von-mensch-en-mit-behinderungen-3101/#artikel-3---allgemeine-grundstze>, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

4. Exkurs: Fähigkeiten in ontogenetischer Perspektive

Elementare physische Fähigkeiten werden bereits in den U 1-U 9 (oder 12) genannten standardisierten medizinischen Untersuchungen physischer Reflexe, der Muskelgrundspannung (Tonus), im Neugeborenenhörscreening, in Kontrollen der Koordinationsfähigkeiten des Kindes und seiner Aussprache bis hin zum ADHS untersucht. Um elementare kognitive Fähigkeiten geht es von der Phase der Sensomotorik à la Jean Piaget, in der die sog. Objektkonstanz erworben wird, über den Erwerb von Invarianzbegriffen (bzgl. Anzahlen, Substanzen, Längen, Flächen, Gewichten, Volumen) in der konkret-operationale Phase der kognitiven Entwicklung bis hin zum formal-operatorischen Denken am Beginn der Adoleszenz. Schon die mittlere Kindheit geht mit sozial-kognitiven Kompetenzen der Perspektivendifferenzierung und -Übernahme in einer irreduziblen sozialen Pluralität einher, wie Untersuchungen von John H. Flavell, Robert Selman, William Damon, Eliot Turiel, Robert Kegan u.a. gezeigt haben. Darüber hinaus formt sich besonders in moralisch-ethischen Angelegenheiten eine praktische Vernunft durch Fähigkeiten geduldiger und umsichtiger Konfliktenschlichtung aus, die nach Martha Nussbaum (1999: 193ff) bereits eine hoch entwickelte praktische Klugheit (*phronesis*) erfordern.

Ich hege allerdings Zweifel, ob man in jedem Fall von Fähigkeiten im Sinne eines Könbens sprechen kann. Nussbaum spricht auch weniger von *abilities* als von *capabilities*. Mit diesem Begriff verbindet sie, wie auch Amartya Sen, ein erheblich erweitertes Verständnis von Fähigkeiten bzw. Befähigungen. Mit dem Begriff *capability* hat Sen darauf aufmerksam gemacht – und darauf kommt es mir hier an –, wie sehr menschliche Fähigkeiten mit Erfahrungen des Befähigtwerdens (*empowerment*) zusammenhängen. Dabei geht es nicht um ein abstraktes Vermögen, wie man es menschlicher Freiheit zugeschrieben hat, sondern primär um „real opportunities“ ausgehend von der Devise „first things first“, wie sie v.a. von *basic-needs-approaches* verteidigt wird. Die elementarsten Bedürfnisse und Ansprüche sind demnach zuerst und unbedingt zu erfüllen. Auf diese Weise sollen Kinder dazu befähigt werden, ihre Grundfähigkeiten¹⁷ (*capabilities* als *abilities to achieve*) im Erwerb differenzierter Funktionen ihres Lebens zu entfalten.¹⁸

Wenn alles gut geht und wir zu einem eigenständigen Leben (sei es im Sinne der klassischen Eudämonie, sei es im Sinne einer *well being freedom*; Munk 2013: 92ff) befähigt worden sind, ‚vergessen‘ wir normalerweise, wie weitgehend es seine Möglichkeiten der *Ermöglichung* durch Andere verdankt. Vielfach führen erst Erfahrungen der Unzulänglichkeit, des Scheiterns, des Versagens, der Entmutigung, der Unterminierung oder gar der Zerstörung jeglichen Selbstvertrauens auf die Spur dieses Zusammenhangs. Zugleich verweisen sie uns auf ein ‚existenzielleres‘ Verständnis von *abilities* oder *capabilities*, das bei Nussbaum zumindest mit anklingt. So spricht sie von Fähigkeiten, Trennungen, Schmerz und Verlust zu empfinden (!), aber auch zu ertragen. Ich sehe hier davon ab, das individualistische und ‚aktivistische‘ Vokabular der Autorin in Frage zu stellen, die selbst das, was passiv zu ertragen ist und was uns ohne unser Zutun affiziert, widerfährt und erlitten wird, in ein

17 Ich sehe hier von der Frage ab, ob man von einer einzigen Grundfähigkeit ausgehen kann, wie es Rousseau mit seinem Begriff der *perfectibilité* nahe gelegt hat; vgl. Rousseau 1984: 102 f.

18 Vgl. die Differenzierung von *capability* und *functioning* bei Sen 1985: 48. Zit. n. der Web-Seite der *Tanner Lectures*.

Tun-Können umdeutet,¹⁹ und beschränke mich auf die Frage, wie man Verlust und das Mit ihm-umgehen-Können interpretiert. Nur als Überwindung – so wie Freud die Trauerarbeit gedacht hat? D.h. als Rückkehr zu einem möglichst unbeschädigten, von keinem Verlust mehr dauerhaft gezeichneten Leben? (Sei es auch dadurch, dass man die Erinnerung an das Verlorene tilgt? Liebsch 2006)

Inzwischen hat auch die Psychoanalyse dieses Modell der Trauerarbeit gründlich revidiert und gezeigt, wie mit Verlust (sei es eines Körperteils, eines Kindes, Elternteils, der Familie, der Heimat usw.) zu leben ist und wie daraus eine womöglich ästhetische, literarische, musikalische... Inspiration eines sensibilisierten Lebens erwachsen kann. So hat auch diese Revision maßgeblich dazu beigetragen, die bornierte Vorstellung von einer Normalität zu entkräften, die Behinderungen, Beschädigungen, Verletzungen... nur als möglichst rasch zu überwindende und sogar zu vergessende „Negativität“ gelten lässt und es Anderen überlässt, ihre von einem solchen Verständnis des Normalen abweichende Verschiedenheit zur Geltung zu bringen. Ich beende damit den Exkurs zur Ontogenese menschlicher Fähigkeiten und komme nun auf die DDS im Kontext der „Politik der Differenz“ zu sprechen.

5. „Politik der Differenz“ und in der Erfahrung von *disability* liegende Verschiedenheit

Heute sehen wir uns nicht nur mit der Herausforderung der Wahrnehmung, Artikulation, Anerkennung und praktischen Gewährleistung vielfältiger Lebensweisen konfrontiert, die mit Erfahrungen der Behinderung, Beschädigung und Verletzung einhergehen. Vielmehr sind wir auch aufgefordert, das normative Gegenbild einer Normalität zu revidieren, die von all dem nichts wissen will, insofern es womöglich als konstitutiv zu menschlichem Leben gehörig verstanden werden muss.²⁰ Zu dieser Revision hat das medizinische Denken, das in der Kultur des Westens lange Zeit die paradigmatische Normalitätsvorstellung geliefert hat, seinerseits viel beigetragen. Es hat sich, wie am Beispiel der einschlägigen Arbeiten Georges Canguilhems ohne weiteres zu zeigen ist, längst vom Objektivismus einer Normativität verabschiedet, die im Fall der physischen Gesundheit allgemein vorzugeben scheint, was normal und was pathologisch ist. Canguilhem zeigte, dass der menschliche Organismus selbst als normgebend verstanden werden muss. Organismisches Leben geschieht in ständiger Auseinandersetzung mit potenziell krank Machendem. Normalität ähnelt insofern einem Fließgleichgewicht. Erst wenn der Organismus in seiner normativ sich selbst regulierenden Funktion versagt, beginnen sich ggf. subjektive Symptome abzuzeichnen, die nach einem Arzt verlangen lassen. So muss das Ethos der ärztlichen Tätigkeit vom Primat der Erfahrung des Kranken her verstanden werden (Canguilhem 1974, 1989: 61; Liebsch 1997, 2010: 57ff). Am Anfang steht für die medizinische Erfahrung so gesehen niemals die Verletzung einer allgemeinen physischen Norm, sondern stets das, was dem Kranken widerfahren ist

19 Es ist ein Desiderat, den Folgen dieser Anlehnung an ein überkommenes Vokabular auf den Grund zu gehen. Sie liegen m.E. nicht zuletzt darin, den Passivitäts-, Widerfahrnis- und Leidenscharakter von *impairments*, *dis-abilities*, Behinderungen und Verletzungen einer generellen „Charakterisierung des Menschlichen überhaupt durch das Vermögen zu handeln, die *agency*“ zu unterwerfen; vgl. Ricœur 2006: 175, 183, 186, im Anschluss an Sen. Die hier besprochenen Autoren von A. Sen bis B. Williams treffen sich nach P. Ricœurs Bekunden „im Lob des Wunsches, ein frei gewähltes Leben zu führen“ (Ricœur 2006: 191). Was m.E. völlig übersehen wird, ist die Frage, ob nicht gerade aus der Erfahrung von Behinderung, Verletzung und Verwundung heraus Anlass zur Revision des Modells jener *agency* und eines Könnens besteht, das sie nur als mehr oder weniger starke Beeinträchtigung eines *sujet capable* gelten lässt.

20 Darauf zielt der Artikel 3 (d) der CRPD ab mit den Worten: „Respect for difference and acceptance of disability as part of human diversity and humanity“ („Achtung vor der Unterschiedlichkeit von Menschen mit Behinderungen und die Akzeptanz dieser Menschen als Teil der menschlichen Vielfalt und der Menschheit“).

und ihn zwingt, sich mit der Bitte um Hilfe an jemand anderen zu wenden. Die Beeinträchtigung unseres eigenen (allerdings mit dem Leben Anderer vielfältig verflochtenen) Lebens ist die Maßgabe einer Normalität, deren dauerhafte Störung unser Leben gefährdet. Das heißt aber nicht, dass *nur gegen* eine solche Beeinträchtigung zu leben wäre oder dass nicht *gerade aus ihr*, wenn sie sich nicht überwinden lässt, neu inspiriertes Leben entstehen könnte. Das gilt selbst für Kinder, die an einer kurz- oder mittelfristig tödlichen Krebserkrankung leiden und scheinbar keine ‚Zukunft‘ mehr haben (Schües / Rehmann-Sutter 2015).

Wenn man an dieser Stelle weitere Beispiele in Betracht ziehen möchte, muss man gewiss deutlich unterscheiden, von welchen Beeinträchtigungen und von welcher Normalität in welchem Rahmen überhaupt die Rede ist: von subjektiv-physischen Beeinträchtigungen und Normen (= gesundheitliche Probleme im engeren Sinne); von sozialen Beeinträchtigungen und Normen etwa im Kontext einer wie auch immer gestörten Familie; von politischen Beeinträchtigungen und Normen, wo Fragen der Legitimität und der Rechte eine besondere Rolle spielen. In jedem Falle aber, so meine ich, bleibt der Ausgang medizinischer, sozialer und politischer Untersuchungen aller von einer Normalität abweichenden Differenzen zunächst *der subjektiven Erfahrung derer verpflichtet, die in dieser Abweichung (und ggf. gegen sie oder mit ihr) ihr eigenes Leben leben müssen*. Es ist der Respekt vor diesem elementaren Befund, der auch im Zeichen einer „Politik der Differenz“ zur Geltung kam.

Wie gezeigt, setzen die Vertreterinnen dieser Politik gerade keine Normalität eines (geschlechtlich klar differenzierten, mehr oder weniger wohlhabenden, ‚weißen‘, gebildeten...) Lebens mehr voraus, um überall an ihm zu messende Defizite festzustellen, sondern werfen konsequent die Frage auf, mit welchem Recht man überhaupt irgendjemandem eine verallgemeinerte Normalität fremden Lebens überstülpen darf. Handelt es sich nicht *eo ipso* um eine Form der Gewalt, die schon damit einsetzt, dass man nicht einmal das schiere Anderssein Anderer wahrnehmen, sich artikulieren, repräsentieren und Geltung verschaffen lassen will?

Dagegen haben sich vor allem seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts zahlreiche Forschungen gewandt: Erving Goffmans Untersuchungen über Stigmatisierungsprozesse; Howard Beckers Erforschung von Abweichungen; Thomas Szasz' und Thomas J. Scheffs Demaskierungen des *labels* Geisteskrankheit; von Minderheiten vorangetriebene Aktionsforschungen mit dem Ziel einer *affirmative action* sowie *race*, *cultural* und *women's studies* etc. An sie schließen gegenwärtige, nicht zuletzt in *postcolonial studies* kulturkritische Untersuchungen eines machtvollen *othering* an, das aus Anderen *diskriminierbare Andere* macht, deren scheinbar einfaches Anderssein in Folge dessen ein für sie unlebbares Leben nach sich zu ziehen droht (Liebsch 2014 c). Diese Forschungen haben mit Nachdruck die Frage aufgeworfen, ob Normen nicht ‚für uns‘ da sind, um unserem Leben Form zu geben, statt unsere bedingungslose Unterwerfung unter sie zu rechtfertigen.

Gewiss kann das nicht bedeuten, dass nun jegliche Normativität und Normalität über Bord zu werfen ist. Wo das Verlangen nach einem lebbaren Leben auf dem Spiel steht, müssen wir uns auch der Frage stellen, ob nicht die Orientierung an Normen für ein subjektiv lebbares Leben entscheidend ist (Liebsch 2014 b: Kap. VII). (Man denke nur an Kinder aus gescheiterten Ehen und Familien, die nur durch ein hohes Maß sozusagen nachholender Verlässlichkeit, Geduld und Ausdauer wieder ein gewisses Vertrauen in Beziehungen werden setzen können, das in ihrem bisherigen Leben vielfach nachhaltig erschüttert worden ist.) Gleichwohl ist die skizzierte „Politik der Differenz“, die vor allem von Differenz-Theoretikerinnen beschrieben und betrieben worden ist, *politisch* vor allem dadurch, dass sie uns das Achten auf das Leben jedes Anderen als eines/einer Anderen abverlangt hat; und zwar insofern es in diesem Leben um dessen *eigene, individuelle Lebbarkeit* geht, sei es in einem

weitgehend normalisierten Leben, sei es in einem deutlich abweichenden, sei es in einem heterosexuellen, sei es in einem homosexuellen oder anders „sexuierten“.

Diese Lebbarkeit kann überhaupt niemand allein aus eigener Kraft garantieren. Sie ist elementar auf die Unterstützung, auf den Schutz und die Förderung Anderer angewiesen; und zwar umso mehr, wie individuelles Leben geschwächt, beeinträchtigt oder behindert ist. Dabei steht auf dem Spiel, ob ein wie auch immer „anders“ gelebtes Leben sei es durch seine bloße (augenfällige oder subtile) Verschiedenheit, sei es durch ein wirkliches Leiden an ihr oder an Ablehnung, Diskriminierung, Benachteiligung usw. als (mit Hilfe Anderer oder unabhängig) lebbares Leben in Frage gestellt, gefährdet oder sogar unmöglich gemacht zu werden droht. (Die sog. *Independent Living*-Bewegung setzt hier an,²¹ vgl. Schönwiese 2009) Daraus erwächst die normative, kultur-, gender- und differenzsensible Forderung, das solle nicht sein und, oft weit darüber hinaus gehend, das Verlangen nach rechtlicher Abhilfe, die letztlich darauf abzielen müsse, niemanden von der Teilhabe und Teilnahme, d.h. in einem sehr weiten Sinn von sozialer und politischer *Partizipation* auszuschließen.

6. Das „Recht auf Anderssein“, tatsächliche Lebenspraxis und das Versprechen der Inklusion mit Blick auf Paradigmen der DDS

Genau daran, am Sinn und an der Erfüllbarkeit dieser Forderung²² und dieses Verlangens, habe ich erhebliche Zweifel. Ihre gewiss stärkste Bedeutung liegt darin, jegliche, Enttäuschung, Zorn, Wut aber auch tiefe Demütigung und Resignation hervorrufende Benachteiligung Anderer auszuschließen, soweit sie an der *institutionellen Grundstruktur* einer Gesellschaft liegt und durch sie bedingt ist. *Tatsächliche Partizipation* ist aber nicht allein durch (rechtlich geregelte) Institutionen zu gewährleisten, sondern nur durch wirklich gelebtes Zusammenleben selbst.²³ Und *das* ist durch ein verallgemeinertes Recht auf Anderssein nicht zu reglementieren. Wir sind verschieden, erscheinen so und werden verschieden unter-

21 Oft beruft man sich in diesem Zusammenhang auf einen Autonomieanspruch, der irreführende ideengeschichtliche Assoziationen weckt, obwohl der Anspruch auf ein eigenes, möglichst eigenständiges Leben „in der Verflochtenheit“ (Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Abschnitt 5) mit dem Leben Anderer gemeint ist – und gewiss keine Selbstgesetzgebung, wie sie von der Etymologie her nahe gelegt wird (*autos, nomos*).

22 Wie weit diese Forderung gehen kann, wird bspw. bei C. Barnes (2003) deutlich: „Clearly then the concept of ‚independent living‘ is a broad one that encompasses the full range of human experience and rights. It follows therefore that regardless of the nature and complexity of impairment disabled people should have the right to be born and have access to appropriate medical treatments as and when they are needed. Other rights include the right to be educated alongside ‚non-disabled‘ peers, equal access to work, leisure activities, political institutions and processes, the right to personal and sexual relationships and parenthood, and to participate fully in community life. Further, although the disabled people’s movement is commonly associated with disabled people with ‚physical‘ or ‚sensory‘ conditions in the younger or middle age groups, advocates of the ‚independent living‘ philosophy are quite clear that it applies to all sections of the disabled population in all countries across the world. This includes people with complex and high support needs, people with cognitive conditions and labelled in various ways; examples include with ‚learning difficulties‘, ‚behavioural difficulties‘, or ‚mental illness‘. Equally important disabled activists point out that disabled women, disabled lesbians and disabled gay men, disabled people from minority ethnic groups, disabled children and older disabled people are particularly disadvantaged due to sexism, heterosexism, racism, ageism and other forms of structural oppression and prejudice. Consequently, to enable all disabled people to achieve a meaningful autonomous lifestyle necessitates the eradication of all forms of structural and cultural disadvantage.“

23 Das zeigt sich ganz deutlich dort, wo beklagt wird, Behinderte müssten vielfach den Eindruck gewinnen, „dass man sie aus dem öffentlichen Leben fernhält, sie dort zumindest für überflüssig hält oder sie gar, als ob man sich ihrer schäme, bewusst absondert und im Grenzfall regelrecht versteckt“. Es lässt sich kaum vorstellen, dass der tatsächliche Umgang mit Behinderung und *diversity* generell durch Rechte und Verordnungen (allein) zu verbessern ist (Vgl. Bielefeldt³ 2009: 6).

schieden... – in unabsehbar vielen verschiedenen Hinsichten,²⁴ darunter vergleichsweise triviale, aber auch einschneidende. Das sehen wir immer dann, wenn wir die Erfahrung des für uns oder Andere völlig Inakzeptablen, Unannehbaren oder auch Verwerflichen machen. Auch so kann sich ja zeigen, dass und wie verschieden wir sind.

Kann aber das Anderssein je ein Recht darauf bedeuten, es ohne weiteres auszuleben? Wäre ein solches Recht nicht das Ende des Rechts? Wo von einem Recht auf Anderssein die Rede ist, ist wohl eher gemeint: erst einmal überhaupt zu akzeptieren, dass Andere so und so sind, so schwer es fallen mag (selbst für einen radikalen Feind würde ich diese Forderung erheben). Erst in zweiter Linie kann es darum gehen, auszuloten, wie ein konkret manifestiertes ‚Anderssein‘ (als ein Anders-Denken, Anders-Handeln, Anders-Leben) zu berücksichtigen, einzubeziehen, zu tolerieren oder auch zu bejahren wäre. Dabei sollte man aber nicht den weltfremden Anschein erwecken, es könne je eine sog. ‚Lebenseinstellung‘, ein Berufsethos, die Sittlichkeit einer Lebensform oder eine weitgehend verrechtlichte Politik geben, die einer uferlosen Diversität menschlicher Verschiedenheit gegenüber das Versprechen einer niemanden ‚draußen‘ lassenden Inklusion zu halten vermöchte.²⁵

Inklusion²⁶ heißt allenfalls: Einbeziehung.²⁷ Und zwar *erstens* in der für diejenigen, die in das soziale und politische Leben Anderer einbezogen werden möchten, annehmbaren Art und Weise. Einbeziehung sollte also nicht einfach verordnet und Anderen übergestülpt werden – etwa aufgrund pauschaler Ablehnung segregierter Sozialsysteme. Was einmal eine gute, den Betroffenen menschlich zugewandte Idee war (wie im Fall der italienischen Anti-Psychiatrie; vgl. Basaglia 1974), kann ohne weiteres in einen sie wiederum auf neue Weise ausschließenden Paternalismus umschlagen, wie das Beispiel alter Psychiatrieinsassen zeigt, die man im Namen der Inklusion aus ihrem vertrauten Umfeld reißt, um sie einem sie gänzlich überfordernden Leben in einer großen Stadt auszusetzen, wo sie künftig ein „inkludiertes“, nicht selten aber von ihren bisherigen Leidensgenossen isoliertes Leben führen sollen. Was konkrete Handlungsstrategien angeht, so hängen sie entscheidend davon ab, wodurch konkret ein lebbares Leben in Frage gestellt erfahrener wird und wodurch es im Gegenzug zu

24 Denen man sich völlig ausliefer, wenn man wie Dieter Wagner und Peyvand Sepehri unter *diversity* jegliche Unterschiede fasst, durch die sich Menschen auszeichnen; zit. n. http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Diversity_Management&oldid=138837530, letztes Abrufdatum: 1.12.2015.

25 Ausdruck des sich wandelnden Selbstverständnisses von Menschen mit Behinderungen und einer veränderten gesellschaftlichen Sichtweise ist der Ansatz der Inklusion, heißt es im Faltblatt zur Ausstellung „„Ohne Angst verschieden sein...“ über Menschen mit Behinderungen: Von ihrer Ausgrenzung und Ermordung im Nationalsozialismus zu ihrer Integration und Inklusion heute“. Demnach ist Inklusion ein Menschenrecht und bedeutet, dass kein Mensch ausgeschlossen oder ausgegrenzt werden darf, siehe: http://www.ohne-angst-verschiedensein.de/fileadmin/bilder/ausstellung_ohne_angst/faltblatt_ausst.pdf, letztes Abrufdatum: 1.12.2015. Bei Minow (1990: 241) mündete das bereits in die schlichte Formel: „include the excluded“. Erklärtes Ziel ist eine „more inclusive definition of what is normal“ (Minow 1990: 95), an deren Ende wohl eine allgemeine Normalität stünde, die überhaupt nichts mehr ‚draußen‘ lassen würde, so dass sie sich selbst aufheben und jegliche Kontur einbüßen müsste.

26 Der Inklusions-Begriff wird sowohl in der ‚Salamanca-Erklärung‘ der UNESCO als auch in der UN-Konvention zu den Rechten behinderter Menschen verwendet (Artikel 3 [c] CRPD: „full and effective participation and inclusion in society“). Z.T. wurde er aber mit „Integration“ übersetzt, was schon darauf hinweist, wie unklar das begriffliche Verständnis in diesem Fall noch ist. Für Bielefeldt (2009) signalisiert Inklusion über Integration hinaus „geforderten Wandel hin zu einer selbstverständlichen Zugehörigkeit“ (Bielefeldt 2009: 11). Aber ist die Nicht-Selbstverständlichkeit sogleich als Verletzung eines Rechts auf Zugehörigkeit zu deuten? Kann es ein Recht auf Selbstverständlichkeit geben? Stoßen wir hier nicht an Grenzen einer bloß auf Fragen der Verrechtlichung abstellenden Kritik nicht erfolgter Inklusion?

27 So bei Habermas (1997), der Inklusion nicht etwa wie Niklas Luhmann funktional, sondern als einen moralischen Anspruch begreift, der dem Anderen als Anderem zustehe oder von ihm ausgehe (Vgl. Liebsch 2010 b: 79).

unterstützen und zu fördern wäre: Verschiedene Paradigmen der Forschung akzentuieren ganz unterschiedlich *impairment*, *oppression of minorities*, unfair Diskriminierung und das Fehlen von Unterstützung (assistierenden Handelns), das im *Independent living*-Paradigma im Vordergrund steht. Dem entsprechend unterscheiden sich die in Betracht gezogenen Gegenstrategien: Delegitimation und normative Kritik in einem *Discrimination-and-fairness*-Paradigma; Gewährleistung von Partizipation in einem sog. *Access-and-legitimacy*-Paradigma; Bereitstellung von Ressourcen in einem *Learning-and-effectiveness*-Paradigma; usw.²⁸

Und *zweitens* muss es bei der als Einbeziehung verstandenen Inklusion darum gehen, was für die Einzubeziehenden selbst *und* für diejenigen, die sie einbeziehen sollen, gut, tragfähig und realisierbar ist. Man muss Andere so oder so, konkret und in dieser oder jener Hinsicht einbeziehen, indem man ihnen Gehör und Aufmerksamkeit schenkt, indem man sie beteiligt und ihnen ggf. „Recht gibt“. So gesehen bedeutet Einbeziehung nicht „bedingungsloses Annehmen“ und Aufnehmen ohne Wenn und Aber (wie es eine alte Praxis der Gastlichkeit bspw. verlangt) oder ein unbedingtes Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Lebensform, wie es Hannah Arendt (1949: 754ff, 1993: 462ff) postuliert hat. Wer Inklusion als eine Praxis der Einbeziehung verstehen wollte, durch die jeder sich gewissermaßen unverkürzt, in jeder Hinsicht und bedingungslos im sozialen oder politischen Leben aufgehoben und angenommen wissen sollte, der würde wohl auch der alten, seit Terenz kolportierten Devise beipflichten: nichts Menschliches ist mir fremd. Jeder wäre am Ende ja „inkluiert“; und zwar sozusagen restlos. So würde man freilich nur zu erkennen geben, dass einem nicht einmal die eigene Fremdheit bekannt ist – eben die Fremdheit, durch die wir nicht nur von Anderen verschieden, sondern auch im Verhältnis zu uns selbst „radikal“, d.h. hier: *unaufhebbar*, „anders“ sind, ohne dass wir je ganz zu durchschauen vermöchten, wie, warum und mit welchen Folgen für Andere.²⁹ Mit dieser skeptischen Überlegung bestreite ich nicht, dass es gute Gründe für eine möglichst sensible Achtung der „Differenz“ Anderer gibt, gebe aber zu bedenken, ob sie nicht in einem „guten Willen“ überschätzt wird, der sich selbst nicht kritisch befragt. Darauf sollten auch DDS und diejenigen gefasst sein, die für ihren Beruf von ihnen praktisch profitieren möchten.

Vor einer fragwürdigen Normalisierung menschlicher Differenz werden die DDS jedenfalls nur dann zu bewahren sein, (a) wenn sie zu einer rigorosen *Revision ihrer Grundbegriffe* bereit sind – und sei es als Anderssein oder Fremdheit zum Tragen kommende Differenz nicht auf eine quasi-biologische Diversität verkürzen; wenn sie (b) in einer überkomplexen Verschiedenheit diejenigen, *politisch virulenten* Differenz-Erfahrungen ausmachen, die zeigen, wie „verschieden“ wir sind – bis hin zu der häufig polemogenen Feststellung, man habe mit Anderen nichts (mehr) gemeinsam; wenn sie (c) diese Differenzen nicht als irgendwie vorliegende nehmen, sondern so begreifen, dass für ihre Wahrnehmung, Artikulation und Darstellung erst einmal zu *sensibilisieren* ist; und zwar (d) im Wissen darum, dass diese Differenzen zu einem tief greifenden *Dissens* darüber führen können, was (für wen)

28 Siehe: http://de.wikipedia.org/w/index.php?title=Diversity_Management&oldid=138837530, letztes Abrufdatum: 1.12.2015. Hier hat man allerdings primär Probleme eines opportunen *diversity management* im Auge, das darauf hinausläuft, „einen entpolitisierteren Begriff von Differenzen“ zu propagieren.

29 Nur *en passant* kann ich hier auf die in der einschlägigen Literatur ausführlich diskutierten Differenzierungen zwischen Ander(s)heit, Differenz, Verschiedenheit und Fremdheit hinweisen; Differenzierungen, die im Diskurs der DDS vielfach nivelliert werden, so dass die Gefahr nicht von der Hand zu weisen ist, dass sie am Ende zur Aufklärung der „Angst, verschieden“ (oder fremd) zu sein bzw. *nicht verschieden* und *nicht fremd* sein zu dürfen, wenig beitragen. Das radikalierte Differenzendenken bei Jacques Derrida, Maurice Blanchot oder Jean-Luc Nancy operiert jedenfalls nicht mit einem quasi-botanischen Begriff der Diversität, wie er bei einem objektivierenden Unterscheiden und Sortieren von Dingen und Lebewesen zum Tragen kommt.

als ‚normal‘ gilt und akzeptabel ist; und schließlich (e), wenn sie sich vor dem Fehlschluss hüten, einer ihrerseits generell und vorschnell für ‚normal‘ erklärten Differenz-Erfahrung sei allein auf dem Wege einer *Verrechtlichung* beizukommen, die es scheinbar allen abverlangt, menschliche Verschiedenheit zu achten, die nicht selten zur bloßen Vielfalt verharmlost wird.

Läge menschliche Verschiedenheit nur darin, nämlich in einer ‚bunten‘, vor allem ‚bereichernden‘ Vielfalt, so wäre kaum zu erklären, warum das Verlangen nach einem Zusammenleben, in dem man „ohne Angst verschieden“ sein dürfte, zu einem derart herausragenden Politikum hat werden können, wie es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts und bis heute festzustellen ist. Immerhin ist hier von ‚Angst‘ (oft auch von Furcht) die Rede, die angesichts Anderer vielfältige, von der Politischen Theorie der Frühen Neuzeit bis hin zur „Politik der Differenz“ zur Sprache gebrachte Quellen und Gründe hat: nicht nur die Furcht vor tödlicher Macht Anderer, wie sie bei Hobbes zum Vorschein kommt, auch die Furcht davor, durch Exklusion zu einem letztlich unlebbares Leben selbst dann verurteilt zu bleiben, wenn einem ‚auf dem Papier‘ uneingeschränkte Menschen- und Bürgerrechte zustehen. So gesehen sollten DDS nicht eine fragwürdig pauschale Normalisierung menschlicher Differenz erfahrungen vorantreiben, sondern das Bewusstsein für Grenzen einer *Verrechtlichung* schärfen, die sich *trotz ihres guten Rechtes*³⁰ letztlich als hilflos erweisen wird, wenn sie nicht von einer *gelebten Kultur der Differenzsensibilität* getragen wird. Eine solche Kultur muss der Erfahrung menschlicher Verschiedenheit und Fremdheit nachgehen, ohne zu beschönigen, welche Überforderungen sie mit sich bringt und wie sie in tief greifenden, sogar polemogenen Dissens münden kann, der genau das in Abrede stellt, was Martha Minow in den eingangs zitierten Worten für erwiesen ausgibt: dass wir nämlich genauso verschieden seien wie Andere und dass in dieser Einsicht die Aufforderung zur Anerkennung einer Inklusion liege, die am Ende niemanden mehr ‚draußen‘ lassen würde – auch diejenigen nicht, die die Erfahrung ihres eigenen Anders- und Fremdseins in einer derartigen Normalisierung des bloß ‚Diversen‘ kaum mehr wiedererkennen dürften.

Abschließend möchte ich wenigstens in Grundzügen deutlich machen, was man sich unter einer solchen Kultur vorstellen könnte – bzw. was man sich besser nicht unter diesem Begriff vorstellen sollte. Von der Gerechtigkeit, ohne die sich Platon und Aristoteles politische Lebensformen nicht vorstellen mochten, über den Frieden – nicht nur für Kant eine unaufgängbare Idee – bis hin zur Inklusion haben wir es heute mit einer Vielzahl von Begriffen zu tun, die sich scheinbar jedermann zu eigen machen sollte, ohne jede Möglichkeit vernünftiger Ablehnung. Wie kann man Gerechtigkeit, Frieden und Inklusion *nicht* wollen? Wie kann man diesen Begriffen mit guten Gründen ablehnend gegenüberstehen? Wie kann man der Verschiedenheit Anderer im Rahmen einer Kultur der Differenzsensibilität, die sie zum Politikum gemacht hat, *nicht* Rechnung tragen wollen? Kommt die verlangte, propagierte oder im Sinne des alten Kulturbegriffs (Cicero) durch Beachtung und Anerkennung ‚gepflegte‘ Verschiedenheit Anderer nicht ganz und gar *ihrem* Anderssein, ihrer Differenz und Fremdheit zugute? Was sollte daran falsch sein?

30 Dieses Recht wird hier nicht etwa bestritten, sondern in der Perspektive einer Radikalisierung bedacht, die besagt: die Würde des Menschen ist zu achten – und zwar als eines/einer Anderen, dem/der es in seinem/ihrem Leben um ein wirklich/praktisch lebbares Leben geht, das nur im Zusammenleben mit und unter anderen Anderen zu ‚befähigen‘ und zu realisieren sein wird. In dieser Sicht ist jeder Mensch ein ‚Anderer‘, in dessen Anderheit weit mehr liegt als bloße Diversität oder vergleichsweise Verschiedenheit, wie sie bei Minow zur Sprache kommt. Vielmehr geht es um die Erfahrung und um den Begriff einer nicht nivellierbaren Differenz, die es ausschließen muss, jeden Anderen einer letztlich einer indifferenten, quasi-botanischen Verschiedenheit zu unterwerfen. Vgl. dazu die Auseinandersetzung mit Levinas und Kant bei Ricœur 1996: 403 f; sowie Levinas 1987: 277, 2007: 97ff zu einer entsprechenden Reinterpretation der Menschenrechte.

Am deutlichsten wird das genau dort, wo gewissermaßen verfügt wird, Verschiedenheit, Anderssein und Differenz seien „normal“ – so als ob das nicht zu allererst von den ‚Betroffenen‘ selbst abhinge; als ob es nicht zunächst die Angelegenheit ihrer Wahrnehmung wäre, worauf es im Hinblick darauf ankommt, ob und wie jemand sich oder Andere als ‚anders‘, ‚verschieden‘ oder ‚different‘ erfährt, vorstellt, darstellt und politisch ins Spiel bringt. Wer sich diese heterogenen Attribute ohne weiteres zu eigen macht und gleichsam dekretiert, wofür sie zu halten sind (für Merkmale einer scheinbar nichts mehr auslassenden Normalität etwa), läuft Gefahr, sich die Erfahrung des Anders-, Verschieden- und Differentseins, so wie sie von Anderen gemacht wird, anzueignen³¹ – mit oder ohne paternalistische Folgen – und damit der so oft als ‚irreduzibel‘ und als ‚unaufhebbar‘ bezeichneten Alterität Anderer Gewalt anzutun. Eine Kultur der Differenzsensibilität wäre demgegenüber an erster Stelle der Frage verpflichtet, ob und wie *Andere sich selbst* als ‚anders‘³² wahrnehmen, sehen, vorstellen, darstellen etc. und inwiefern das für sie selbst lebenspraktisch maßgeblich wird. Dabei ist von vornherein zu erwarten, dass keineswegs nur physisch oder seelisch Behinderte – *noch*, muss man wohl sagen, ist das keine diskriminierende Vokabel –, sondern Andere jeglicher Couleur ihr Anderssein, ihre Verschiedenheit und Differenz keineswegs als ‚normal‘ betrachten und dass sie sich das auch in keiner Weise ausreden oder weginterpretieren lassen möchten. Eine Kultur der Differenzsensibilität, die wenigstens das respektiert, wäre zu allererst der Frage verpflichtet, was für Andere *in einem nicht trivialen Sinne* (schmerhaft, das Leben empfindlich beeinträchtigend, aber auch inspirierend, ästhetisch-künstlerisch herausfordernd usw.) ‚anders‘ ist, so dass die *Lebbarkeit des eigenen Lebens mit und unter Anderen* damit gewissermaßen steht und fällt. Hier geht es zunächst um eine Sensibilität des Gehörschenkens, die ihr (unkalkulierbares) Maß an der Alterität der Anderen und daran hat, wie sie in einem lebenspraktisch sich zeigenden, auf bloßen Respekt, auf Toleranz oder auch massive Unterstützung angewiesenen Anderssein sich manifestiert. Unkalkulierbar *muss* sie deshalb sein, weil jedes Anderssein gewissermaßen über sich hinaus weist. Letzteres erschöpft sich eben nicht in der äußerlichen Verschiedenheit von Hautfarben, Charakteren und ethnisch „Typen“, die man distanziert in einer quasi-botanischen Kulturwissenschaft miteinander vergleichen könnte; vielmehr sind wir Andere und Fremde auch im Verhältnis zu uns selbst, wie eine reichhaltige Literatur von Michel de Montaigne über Friedrich Hölderlin und Artur Rimbaud an bezeugt. Sogar das (eigene und fremde) Selbst ist „(wie) ein Anderer“ (*comme un autre*; nicht bloß: ein anderes), schließt Ricœur daraus. Aber die darin liegende Alterität muss sich allemal zeigen; und das kann nicht geschehen ohne eine entsprechende Sensibilität Anderer, durch die sie sozial überhaupt erst zum Vorschein kommt, sofern diese dafür ‚aufgeschlossen‘ sind. Wenn eine Kultur der Differenzsensibilität darauf die Aufmerksamkeit lenkt, so kann es nicht bloß darum gehen, ‚Werte‘ wie ‚Achtsamkeit‘ aufs Neue zu propagieren und sich auf die Fahnen zu schreiben, sondern mit zu bedenken, was in einer Sensibilität, die Anderen als unabsehbar Anderen verpflichtet ist, *jeglicher Aneignung* dieser Art widerstreitet.

Sensibilität für die Alterität des Anderen ist nichts, was wie eine organismische Reizbarkeit oder physiologische Irritabilität als Eigenschaft eines menschlichen Körpers gelten könnte.³³ Sie ereignet sich vielmehr zwischen uns – als im Verhältnis zueinander Anderen, die als solche in überhaupt keiner Normalität je ganz und gar aufgehen können. Wer das nicht sehen oder anerkennen wollte, müsste die moderne Alteritätsphilosophie im Ganzen

31 Ich bringe hier mit Bedacht lediglich eine gewisse Gefahr zur Sprache, denn von einer Zwangsläufigkeit kann an dieser Stelle keine Rede sein. Genauso wenig davon, die DDS müssten ihr generell zum Opfer fallen.

32 Zu diesem Adverb vgl. Ricœur 2015.

33 Den Anschein hatte es allerdings zunächst im maßgeblich von A. v. Haller angeregten Diskurs der Aufklärung über diese Begriffe.

als sozialwissenschaftlich unbeachtlich beiseite schieben. Allerdings ist es nicht damit getan (wie ein nahe liegender Einwand lauten könnte), sich ‚sensibel‘ der Alterität des Anderen auszusetzen. Mit Recht betonen die DDS zumindest in meiner Wahrnehmung, dass es entscheidend darauf ankommt, *wie sie lebenspraktisch* in einem Anderssein zum Tragen kommt, das die *Lebbarkeit eines individuellen Lebens* in Gefahr bringt, die *nur* mit der (mehr oder weniger großen oder anhaltenden) Unterstützung Anderer zu gewährleisten ist. Genau an dieser Nahtstelle entsteht das Problem einer *politischen Kultur* der Differenzsensibilität: da nämlich, wo es darum geht, was diese Gefährdung *Dritte* und somit *institutionell geregeltes Leben* mit und unter Anderen angeht oder angehen muss. Soziale Sensibilität ist kein Naturprodukt, sondern ihrerseits Ausdruck einer Kultur, die sie im ältesten Sinne pflegt – aber so, dass niemand sie sich zu eigen macht als politische Parole, als humanitären Kampfbegriff oder Inbegriff einer fragwürdigen *political correctness*, die vor allem dem eigenen Selbstbewusstsein dienen mag. So gesehen steht eine solche Kultur vor einer paradoxen Herausforderung: eigene Sensibilität zu ‚kultivieren‘, die ihr niemals ganz als zu eigen gemachte wird gehören können. (So gesehen wäre der Kulturbegriff ‚im Zeichen des Anderen‘ radikal zu revidieren und keineswegs, wie bislang oft üblich, auf lokale Lebensformen und deren symbolische Repräsentation zu beschränken.) Eine solche Kultur müsste eine Kultur der Aufmerksamkeit für das sein, was sich ihr angesichts Anderer entzieht, und die Bereitschaft dazu beinhalten, sich das von ihnen sagen zu lassen. Wird sie als politisch kultivierte Bereitschaft aber nicht stets dazu neigen, sich diese ‚identitär‘ zu eigen zu machen? Wo dieses Paradox einer Kultur der Differenzsensibilität wenigstens erkannt wird, die Anderen *als Anderen* und der prekären Lebbarkeit ihres Lebens gelten soll, während man sie sich doch *selbst* auf die Fahnen schreibt und damit eine scheinbar unüberbietbar ‚sensible‘ Politik macht, wäre schon etwas gewonnen.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1978): *Minima Moralia*, Frankfurt / Main.
- Arendt, Hannah (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in: *Die Wandlung* 4, S. 754-770.
- Arendt, Hannah (1993): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich.
- Aristoteles (1985): *Nikomachische Ethik*, Stuttgart.
- Barnes, Colin (2009): *Independent Living, Politics and Implications* (2003), online abrufbar unter: <http://www.independentliving.org/docs6/barnes2003.html>, letztes Abrufdatum: 13.03.09.
- Basaglia, Franco (Hrsg.) (1974): *Was ist Psychiatrie?*, Frankfurt / Main.
- Benhabib, Seyla (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*, Frankfurt / Main.
- Bielefeldt, Heiner (2009): *Zum Innovationspotenzial der UN-Behindertenrechtskonvention*, 3. Auflage, Berlin.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt / Main.
- Butler, Judith (1997): *Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung*, in: Silvia Stoller / Helmut Vetter (Hrsg.), *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien, S. 166-186.
- Butler, Judith (2006): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London.
- Canguilhem, Georges (1974): *Das Normale und das Pathologische*, München.
- Canguilhem, Georges (1989): *Grenzen medizinischer Rationalität*, Tübingen.
- Fink, Eugen (1974): *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt / Main.
- Fraser, Nancy (2001): *Die halbierte Gerechtigkeit*, Frankfurt / Main.
- Geertz, Clifford (1986): *The Uses of Diversity*, in: *Michigan Quarterly Review* 25, S. 105-123.

- Habermas, Jürgen (1997): Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt / Main.
- Hobbes, Thomas (1984): Leviathan, Frankfurt / Main.
- Kant, Immanuel (1977): Werkausgabe Bd. XII, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt / Main.
- Katzenbach, Dieter / Joachim Schroeder (2007): „Ohne Angst verschieden sein können“. Über Inklusion und ihre Machbarkeit, in: Zeitschrift für Inklusion 1, online abrufbar unter: <http://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/176/176>, letztes Abrufdatum: 7.12.2015.
- Lapeyronnie, Didier (2008): Die Ordnung des Formlosen, in: Heinz Bude / Andreas Willisch (Hrsg.), Exklusion. Die Debatte über die ‚Überflüssigen‘, Frankfurt / Main, S. 161-177.
- Levinas, Emmanuel (1987): Totalität und Unendlichkeit, Freiburg / Breisgau – München.
- Levinas, Emmanuel (2007): Verletzlichkeit und Friede, Berlin – Zürich.
- Liebsch, Burkhard (1997): Zu denken geben. Identität und Geschichte, Bausteine zur Philosophie 12, Ulm.
- Liebsch, Burkhard (2001): Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt, Berlin.
- Liebsch, Burkhard (2006): Revisionen der Trauer, Weilerswist.
- Liebsch, Burkhard (2008): Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung, Weilerswist.
- Liebsch, Burkhard (2010 a): Das ausgesetzte Subjekt. Widerfahrnis vs. praktische Souveränität, in: Bernhard Marx (Hrsg.), Widerfahrnis und Erkenntnis, Leipzig, S. 57-80.
- Liebsch, Burkhard (2010 b): Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart, Weilerswist.
- Liebsch, Burkhard (2014 a): „Othered“ existence, in: Topos 1, online abrufbar unter: http://topos.ehu.lt/wp-content/uploads/2014/10/7.Liebsch_Othered-existence.pdf, letztes Abrufdatum: 7.12.2015.
- Liebsch, Burkhard (2014 b): Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler, Zug.
- Liebsch, Burkhard (2014 c): Von der fehlenden Begründung zur prekären Bezeugung der Menschenrechte, in: Metodo 2 / 1, S. 97-115, online abrufbar unter: <http://www.metodo-rivista.eu/index.php/metodo/article/view/60/49>, letztes Abrufdatum: 7.12.2015.
- Liebsch, Burkhard / Michael Staudigl (Hrsg.) (2014): Bedingungslos? Zum Gewaltpotenzial unbedingter Ansprüche im Kontext politischer Theorie, Baden-Baden.
- Loraux, Nicole (1994): Das Band der Teilung, in: Joseph Vogl (Hrsg.), Gemeinschaften, Frankfurt / Main., S. 31-64.
- Lyotard, Jean-François (1987): Postmoderne für Kinder, Wien.
- Minow, Martha (1990): Making all the Difference. Inclusion, Exclusion, and American Law, Ithaca / NY – London.
- Munk, Tanja (2013): Neoaristotelische Befähigungstheorie: Amartya Sen, in: Rolf Gröschner / Antje Kapust / Oliver W. Lembcke (Hrsg.), Wörterbuch der Würde, München, S. 92-94.
- Nietzsche, Friedrich (1980): Jenseits von Gut und Böse, in: Sämtliche Werke 5, hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, Stuttgart, S. 9-244.
- Nunner-Winkler, Gertrud (Hrsg.) (1995): Weibliche Moral?, München.
- Nussbaum, Martha C. (1999): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt / Main.
- Ricœur, Paul (1996): Das Selbst als ein Anderer, München.
- Ricœur, Paul (2006): Wege der Anerkennung, Frankfurt / Main.
- Ricœur, Paul (2015): Anders, Wien, Berlin.
- Rousseau, Jean-Jacques (1984): Diskurs über die Ungleichheit, Paderborn.

- Schaede, Stephan / Gerald Hartung / Tom Kleffmann (Hrsg.)(2012): Das Leben, Band 2, Tübingen.
- Schönwiese, Volker (2009): Disability Studies und integrative/inklusive Pädagogik, in: Behindertenpädagogik 3, S. 284-291.
- Schües, Christina / Christoph Rehmann-Sutter (Hrsg.)(2015), Rettende Geschwister, Münster.
- Sen, Amartya (1985): The Standard of Living, The Tanner Lectures on Human Values, March 11/2.
- Silvia Stoller / Helmuth Vetter (Hrsg.)(1997): Phänomenologie und Geschlechterdifferenz, Wien.
- Simmel, Georg (1992): Soziologie, Frankfurt / Main.

Apl. Prof. Dr. Burkhard Liebsch
Ruhr-Universität Bochum
Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft
Universitätsstraße 150
44801 Bochum
Burkhard.Liebsch@rub.de