

Regina Schidel **»Behinderung«** **und Gesellschaft**

**Ableismus in philosophischer
und sozialtheoretischer Perspektive**

**suhrkamp taschenbuch
wissenschaft**

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2466

Menschen mit »Behinderungen« sind in unserer Gesellschaft an den Rand gedrängt und werden oft nicht als vollwertige Personen anerkannt. Ihre Diskriminierung – Ableismus – unterläuft das Gleichheitsversprechen liberaler Demokratien. Obwohl diese Stigmatisierung strukturelle Ähnlichkeiten zu Rassismus, Sexismus oder Antisemitismus aufweist, erfährt sie gegenwärtig viel weniger Aufmerksamkeit. Regina Schidel schließt mit ihrem Buch diese Lücke, indem sie Ableismus aus philosophischer und sozialtheoretischer Perspektive analysiert, und zwar exemplarisch am Fall von Menschen mit kognitiven Einschränkungen/geistiger »Behinderung«. Sie zeichnet Ursprünge ableistischen Denkens in der philosophischen Tradition nach und entwickelt Möglichkeiten, diese zu überwinden.

Regina Schidel ist Akademische Rätin a. Z. an der Professur für Politische Theorie und Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt am Main.

Regina Schidel
»Behinderung« und
Gesellschaft

Ableismus
in philosophischer und
sozialtheoretischer
Perspektive

Suhrkamp

Für Michael

Erste Auflage 2025
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2466
Originalausgabe
© Suhrkamp Verlag GmbH, Berlin, 2025
Alle Rechte vorbehalten.
Wir behalten uns auch eine Nutzung des Werks
für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.
Umschlag nach Entwürfen
von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-30066-4

Suhrkamp Verlag GmbH
Torstraße 44, 10119 Berlin
info@suhrkamp.de
www.suhrkamp.de

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	II

I. Ableismus – ein strukturelles Diskriminierungsphänomen

1. Ableismus und Behinderung	31
2. Ableismus: Eine intersektionale Diskriminierungsform .	51
3. Stimmen gegen Ableismus: Aktivismus und die (<i>critical</i>) <i>disability studies</i>	61
4. Ableismus als Projektion von Autonomieverlust ...	70

II. Das (un)fähige Subjekt: Kritik eines rationalistischen Menschenbildes

1. Philosophische Anthropologie – der Mensch als vernünftiges Tier	83
2. Ausschluss und Marginalisierung von Menschen mit geistiger »Behinderung« in philosophischen Debatten	99

III. Ein nichtableistischer Humanismus

1. Normativer Universalismus – und warum er bislang nicht eingelöst ist	127
2. Ableismus in der Philosophie widerstehen I: Kritische Theorie(n)	139
3. Ableismus in der Philosophie widerstehen II: Feministische Theorie und Theorien der Dependenz ...	151
4. Sprechen mit statt sprechen über: Menschen mit »Behinderung« als Wissenssubjekte	164

IV. Politik für alle

1. Politische Subjektivität inklusiv gedacht	185
2. Politische Teilhabe jenseits von Deliberation und Interessensaggregation	193

3. Formen einer Politik der Präsenz und relationalen Kollaboration	203
Schluss: Aktuelle Herausforderungen einer nichtableistischen Gesellschaft	210
Ausführliches Inhaltsverzeichnis	225

Vorwort

Während meiner Auseinandersetzung mit der Frage, was die Philosophie als Disziplin, die sich deutlich mit der menschlichen Existenz und Vernunft sowie dem Selbst- und Weltverhältnis des Menschen beschäftigt, eigentlich zur Thematik der geistigen Behinderung beitragen kann, bin ich neben interessierten und wohlmeinenden Reaktionen immer wieder folgenden skeptischen Rückfragen begegnet: Ist die Frage nach Behinderung überhaupt eine philosophische Frage? Sind Menschen mit schweren geistigen »Behinderungen« nicht traurige, ja tragische Existenzen, Grenzphänomene der menschlichen Daseinsform, die philosophisch aber nicht weiter interessant sind – es sei denn als marginale Fälle in bioethischen Diskussionen? Und wenn wir »behinderte« Menschen allen anderen gleichsetzen und eine gleiche menschliche Würde und gleiche Menschenrechte für sie postulieren, müssten wir dann nicht auch alle (Säuge-)Tiere einschließen, weil diese doch über die gleichen, wenn nicht gar höheren kognitiven Kapazitäten verfügen und wir uns einer speziesbezogenen Diskriminierung schuldig machen, indem wir Menschen einfach aufgrund ihres biologischen Menschseins moralisch und rechtlich privilegieren? Und sind wir nicht alle ein bisschen »behindert«?

All diese Fragen stellten mir nicht Menschen in alltäglichen Gesprächssituationen oder zufälligen Konversationen, sondern akademische Philosoph:innen im Rahmen von Tagungen, Workshops oder sonstigen fachlichen universitären Kontexten. Bei Bezugnahme auf den vom englischen *ableism* abgeleiteten Begriff *Ableismus* als Bezeichnung für strukturelle Diskriminierung von Menschen mit »Behinderung« stieß ich ebenfalls oft auf Unkenntnis oder Belächeln – was sei das nun für eine hyperwoke Begriffsneuerfindung?

Ich schreibe dieses Buch in der Hoffnung, dass *Ableismus* in akademischen und nichtakademischen Kreisen bald so selbstverständlich zum gängigen Vokabular gehören wird wie *Rassismus* oder *Sexismus* – denn die Benennung eines gesellschaftlich kritikwürdigen Phänomens ist der erste Schritt, um über seine Überwindung nachzudenken. Ebenso möchte ich mit diesem Buch eine Antwort auf die Frage geben, warum die Philosophie durchaus etwas zum

Thema der geistigen Behinderung zu sagen hat und sich dieser Beitrag keineswegs in Überlegungen zu speziesbezogener Besser- und Schlechterstellung und dem Vergleich von »behinderten« Menschen mit Säugetieren erschöpft. Die kritische Diagnose von Eva Feder Kittay und Licia Carlson, das Thema der geistigen Behinderung sei ein »Albtraum« für Philosoph:innen,¹ soll endlich in ihrer Geltung gebrochen werden.

Die Vordenker:innen der (*critical*) *disability studies*,² die oftmals selbst von körperlicher Behinderung betroffen sind, haben das Feld dafür bereitet, um überhaupt eine philosophische Auseinandersetzung mit Fragen der Behinderung und einer anthropologischen Auszeichnung von individueller Vernunftbegabung leisten zu können. Ihre Überlegungen und Arbeiten sind deshalb von unschätzbarem Wert. Außerdem haben sich vor allem in der englischsprachigen Philosophie Denker:innen kritisch und selbstreflexiv mit Fragen der Behinderung im Kontext von normativen, politiktheoretischen und rechtsphilosophischen Debatten beschäftigt. Ausgangspunkt ist dabei oftmals die liberale Tradition politischen Denkens, die wie bei den Philosophen Ronald Dworkin oder John Rawls mit einer abschätzigen Haltung gegenüber denjenigen Menschen einhergeht, die einem autonomen Personenverständnis nicht entsprechen.³ Der britische Philosoph Jonathan Wolff hat seine Beschäftigung mit Behinderung aus philosophischer Warte im Rahmen eines Vortrags deshalb einmal damit begründet, dass er sich dafür geschämt habe, wie in der liberalen philosophischen Tradition über Menschen mit »Behinderung« gesprochen werde.⁴

Andere philosophische Theorierichtungen – wie der (französ-

1 Eva Feder Kittay, Licia Carlson, »Introduction: Rethinking Philosophical Presumptions in Light of Cognitive Disability«, dies.: *Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy*, Chichester, West Sussex; Malden, MA 2010, S. 1-25, hier S. 6.

2 Auf den Forschungszweig der (*critical*) *disability studies* gehe ich in Kap. I genauer ein.

3 Bei Ronald Dworkin heißt es: »Ein geistig minderbemittelter Mensch ist nicht dazu in der Lage, einen ausreichend großen Bestand an stabilen wahren Meinungen über die Welt zu bilden, um ein sicheres (ganz zu schweigen von einem ergiebigen) Leben führen zu können.« Ronald Dworkin, *Gerechtigkeit für Igel*, Berlin 2014, S. 415. Auf John Rawls' diesbezügliche Aussagen gehe ich in Kap. II ein.

4 Vgl. den Vortrag von Wolff im Rahmen des Workshops »Inclusion and Discursive Participation« am 15. 2. 2019 an der Goethe-Universität Frankfurt/M.

ische) Poststrukturalismus sowie feministische, phänomenologische, psychoanalytische oder transhumanistische Denkströmungen – sind prinzipiell offener für eine Auseinandersetzung mit Behinderung, weil sie weniger von einer rein rationalistischen Deutung des Menschen ausgehen, sondern menschliche Weltbezüge von vornherein pluraler denken und Gefühle, Körperlichkeit oder Beziehungen ebenso mitberücksichtigen. Die (*critical*) *disability studies* sind auch vornehmlich von diesen Theorierichtungen beeinflusst. Allerdings sind poststrukturalistische, psychoanalytische oder transhumanistische Debatten oft recht weit entfernt von den ganz konkreten gegenwärtigen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Problemlagen und geben sehr abstrakte Antworten auf die Frage, wie wir dem Ableismus jetzt und heute begegnen können. Sie bieten aber eine Ressource neben anderen, stärker analytisch orientierten Theorien und Denktraditionen, um darüber zu reflektieren, warum die Diskriminierung von Menschen mit »Behinderung« akademisch und gesellschaftlich viel weniger Thema ist als andere strukturelle Diskriminierungsformen und wie wir die dominante Vorstellung, dass der Wert eines Menschen von seinen kognitiven Befähigungen abhängt, theoretisch und praktisch überwinden können.

Einen Kerngedanken haben die (*critical*) *disability studies* von der kritischen Theorie Frankfurter Provenienz sowie der französischen (post-)strukturalistischen Tradition übernommen und produktiv weiterentwickelt: Menschliche Subjektivität und ihre jeweiligen Unterschiede sowie deren Bewertung sind nicht einfach naturgegeben, sondern gesellschaftlich geformt und durchwirkt. Wenn wir die gesellschaftliche Prägung von Subjektivitäten samt ihrer historischen Gewordenheit und ihrer normativen Deutung ernst nehmen, können wir sie nicht einfach wie eine Folie abziehen, um zum »bloßen« Menschen jenseits seiner sozialen und kulturellen Wirklichkeit zu gelangen.⁵ Die Vorstellung, wir könnten durch

5 Damit ist insgesamt die sozialphilosophische These benannt, dass soziale Praktiken und Konstellationen Individuen und Wertungen von individuellen Identitäten prägen: »Das Soziale« – soziale Praktiken, Institutionen und Beziehungen – ist als konstitutive Bedingung von Individualität und Freiheit zu verstehen.« Rahel Jaeggi, Robin Celikates, *Sozialphilosophie. Eine Einführung*, München 2017, S. 11. Das Soziale als konstitutive Bedingung von Individualität bringt eine intrinsische Bezogenheit der Individuen auf das Soziale zum Ausdruck (ebd., S. 21). Sozial-

ein solches anthropologisches Subtraktionsverfahren beschreiben, was der Mensch »an sich« ist und was den »normalen« Menschen von »behinderten« und pathologischen Abweichungsformen unterscheidet, ist also hochgradig illusionär. Körperliche und geistige Behinderung erweisen sich vielmehr als ein gesellschaftlich-kulturelles Phänomen, das als solches auch zum Gegenstand von normativen Bewertungen wird. Diese normativen Überlegungen können in eine Kritik an spezifischen kulturellen Überformungs- und Wertungsmustern münden, sie können aber nicht auf den Menschen »an sich« zugreifen und ihn jenseits aller sozialen Imprägnierung zum Gegenstand ethischer und moralischer Deutungen machen. So wie Ableismus durch und durch gesellschaftlich konstituiert ist, so müssen auch die kritischen Überlegungen und philosophischen Widerstandsformen gegen ihn Menschen immer schon in ihrer kulturellen, historischen und sozialen Situierung betrachten. In diesem Buch konzentriere ich mich auf den Ableismus gegenüber Menschen mit geistigen »Behinderungen«, auch wenn die Differenzierung verschiedener Behinderungsformen niemals ganz trennscharf erfolgen kann und viele Aspekte von Diskriminierung Menschen mit geistigen und körperlichen »Behinderungen« gleichermaßen treffen. Grund für diese Fokussierung ist vielmehr die hier verfolgte *philosophische* Perspektivierung von Behinderung: Geistige Diversität von Menschen und verschiedene Formen von Vernunft oder gar der Mangel an Vernunftfähigkeit erscheinen in ethischen und moralphilosophischen Diskursen als besonders problematisch, weil Vernunftfähigkeit herkömmlicherweise als wichtig(st)es Definitionsmerkmal des Menschen gilt. Deswegen ist eine philosophische Antwort auf das Problem der geistigen Behinderung auch besonders dringlich und geboten.

Um die Lektüre dieses Buches ein wenig zugänglicher zu machen, zeichne ich die philosophischen Diskurslinien jedoch nicht in all ihren Verästelungen nach, sondern werfe vielmehr einzelne Schlaglichter auf unterschiedliche Theorien und Denktraditionen.

philosophische Anerkennungstheorien teilen die Annahme, »dass das Subjekt kein intersubjektiven Beziehungen vorgängiges Phänomen ist, sondern durch diese erst konstituiert wird« (ebd., S. 71).

Einleitung

Im Mai 2024 wurde eine Wohneinrichtung der Lebenshilfe in Mönchengladbach Ziel eines vermutlich rechtsextremistischen Anschlags. Die Scheibe der Tür des Wohnheims, in dem Menschen mit »Behinderungen« leben,¹ wurde eingeschlagen, daneben ein Stein mit der Aufschrift »Euthanasie ist die Lösung« platziert.² Angespielt wurde damit auf das nationalsozialistische Massenmordprojekt an Menschen mit psychischen Krankheiten und geistigen »Behinderungen«.

Ebenfalls im Mai 2024 erwarb die US-Amerikanerin Rachel Handlin als eine der ersten Personen mit Trisomie 21, dem sogenannten »Down-Syndrom«,³ einen Masterabschluss an einer angesehenen amerikanischen Universität.⁴ Sie und andere Akademiker:innen mit Trisomie 21 entkräften damit das tief verwurzelte Vorurteil, Menschen mit »Down-Syndrom« seien »idiotisch«, geistig »minderbemittelt« oder »schwachsinnig«.⁵

- 1 Ich schreibe Menschen mit »Behinderung« und »behinderte« Menschen konsequent in Anführungszeichen, um auf den konstruierten und sozial (mit) hergestellten Charakter dieser Zuschreibung aufmerksam zu machen. Vgl. dazu ausführlicher Kap. I.
- 2 (<https://www1.wdr.de/nachrichten/rheinland/angriff-wohnheim-moenchengladbach-100.html>), letzter Zugriff 27. 2. 2025.
- 3 Die Bezeichnung »Down-Syndrom« verweist auf John Langdon Down, einen britischen Arzt im 19. Jahrhundert, der Trisomie 21 als Syndrom medizinisch beschrieb und es unter anderem als »mongoloide Idiotie« klassifizierte; (<https://www.aerzteblatt.de/archiv/200821/Beruehmte-Entdecker-von-Krankheiten-John-Langdon-Down-glaubte-an-die-heilende-Kraft-des-Lernens>), letzter Zugriff 27. 2. 2025. Unter anderem aufgrund dieser abwertenden Charakterisierung schlägt Wolfgang Jantzen vor, bei der medizinischen Begrifflichkeit »Trisomie 21« zu bleiben und keinen Rassisten posthum zu ehren. Vgl. Wolfgang Jantzen, *Das Ganze muß verändert werden. Zum Verhältnis von Behinderung, Ethik und Gewalt*, Berlin 1993, S. 74f.
- 4 (<https://x.com/jayhandlin/status/1790892543288160457>), letzter Zugriff 27. 2. 2025. Im September 2024 machte die Mexikanerin Ana Victoria Espino de Santiago Schlagzeilen, weil sie als eine von wenigen Menschen mit Trisomie 21 ein Jura-Studium erfolgreich abschloss; (<https://jurios.de/2024/08/29/junge-frau-mit-trisomie-21-ist-die-erste-juraabsolventin-mexikos/>), letzter Zugriff 27. 2. 2025.
- 5 Noch 1987 veröffentlichte das Magazin *Der Spiegel* einen Artikel, der auf eklatante

Diese aktuellen Geschehnisse zeichnen ein höchst widersprüchliches Bild von der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situierung von Menschen mit geistigen »Behinderungen« und stecken zwei Pole ab, zwischen denen sich soziale Positionierungen, kollektive Werthaltungen und Normen insgesamt bewegen. Einerseits macht der Universitätsabschluss von Handlin und anderen Akademiker:innen, die bis in die Gegenwart hinein als »geistig behindert« tituliert werden, deutlich, dass entsprechende soziale Räume und institutionelle Rahmenbedingungen es ermöglichen können, alteingesessene ideologische Normen über (mangelnde) Fähigkeiten zu durchbrechen. Andererseits zeigt der Anschlag in Mönchengladbach, dass entmenschlichende und gewaltbesetzte Phantasmen gegenüber Menschen mit geistigen »Behinderungen« in unserer Gesellschaft fortbestehen und deren Status als Gleiche beständig unterminieren.

Dieses Buch hat das Ziel, die spannungsvolle Konstellation genauer zu beleuchten, innerhalb derer Menschen mit geistigen »Behinderungen« in gegenwärtigen Gesellschaften situiert sind. Denn sie offenbart einen ungelösten Widerspruch in deren Innerstem: Moderne liberale Demokratien sind von dem Versprechen getragen, dass alle Menschen als Bürger:innen gleich zählen, das heißt gleiche Rechte besitzen, die sie zur Teilhabe an einem geteilten gesellschaftlichen Leben befähigen und die Mitbestimmung in Angelegenheiten des politischen Gemeinwesens sicherstellen. Diese rechtliche und politische Gleichheit soll die Bedingungen eines guten und gelingenden Lebens für alle Mitglieder der Gesellschaft in ihrer Verschiedenheit gewährleisten, ob sich diese Verschiedenheit nun als religiöses Bekenntnis, sexuelle Orientierung oder kulturelle Lebensform äußert. Doch eine solche Pluralität menschlicher Identitäten in gegenwärtigen Demokratien ist ständig von der Vorherrschaft bestimmter dominanter Vorstellungen von richtiger oder angemessener menschlicher Existenz in der Gesellschaft bedroht. Islamophobie, antisemitische, rassistische oder sexistische Tendenzen unterminieren die Gleichheit von Menschen und unterlaufen die ursprüngliche liberaldemokratische Idee des Respekts vor der Diversität.

Weise diese Herabsetzung von Menschen mit Trisomie 21 zum Ausdruck brachte. Es heißt dort unter anderem: »Es ist die häufigste gerade noch mit dem Leben zu vereinbarende Mißbildung.« (<https://www.spiegel.de/wissenschaft/bedrohung-der-kinder-a-e793ef45-0002-0001-0000-000013522328>), letzter Zugriff 27. 2. 2025.

Gegenwärtig erfahren diese verschiedenen Ungleichheitsachsen ein gesteigertes Maß an Aufmerksamkeit, indem sie wissenschaftlich hinsichtlich ihrer historischen oder sozialpsychologischen Wirkweisen aufgearbeitet werden. Auch in politischen und öffentlichen Debatten ist die Kritik an diskriminierenden Denkweisen und Strukturen gegenüber als different gedeuteten sozialen Gruppen präsenter als noch vor wenigen Jahrzehnten – auch wenn sich allorten immer noch genug Fürsprecher:innen von Dominanzkultur und damit einhergehender Abwertung von Pluralität finden; der Aufschwung von rechtsextremen Parteien in Europa und darüber hinaus macht das drastisch deutlich.

Allerdings werden sowohl akademisch wie auch gesellschaftlich die Abwertung und Ausgrenzung von Menschen mit (geistigen) »Behinderungen« in sehr viel geringerem Maß thematisiert als andere Ungleichheitsordnungen. Dementsprechend stoßen Gewaltakte wie derjenige in Mönchengladbach auch insgesamt auf viel weniger Empörung und Widerstand aus der Zivilgesellschaft – und das, obwohl die Projektion von Angst und Hass auf Menschen mit »Behinderung« und Akte sprachlicher und physischer Gewalt gegenüber ihnen eng mit Antisemitismus, Rassismus und Queerfeindlichkeit verknüpft sind. Äußerungen von rechtsextremen Politikern über Menschen mit geistigen »Behinderungen« wie etwa diejenigen Björn Höckes⁶ sind solchen über Migrant:innen erstaunlich ähnlich, und auch historisch ist Behindertenfeindlichkeit eng mit Antisemitismus und Rassismus verschränkt. Das wird insbesondere in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts manifest: Die biopolitischen Vorstellungen eines gesunden »Volkskörpers«, die sich schon Jahrzehnte vor dem Nationalsozialismus in Deutschland entwickelten, waren rassistisch motiviert und wandten sich aus vermeintlich »rassehygienischen« Gründen unter anderem gegen Menschen mit geistigen »Behinderungen« und psychischen Krankheiten.⁷ Außerdem war die systematische Ermordung von Menschen mit »Be-

6 Björn Höcke bezeichnete schulische Inklusion als »Ideologieprojekt« und sieht durch sie die Leistungsentwicklung von »gesunden« Schüler:innen gefährdet; (<https://www.spiegel.de/politik/deutschland/afd-bjoern-hoecke-entsetzt-mit-aeusserungen-zu-schuelern-mit-behinderungen-a-3f3f98b3-59f5-4e73-97af-67104fe24f9d>), letzter Zugriff 27. 2. 2025.

7 Vgl. dazu Dagmar Herzog, *Eugenische Phantasmen. Eine Deutsche Geschichte*, Berlin 2024, insbesondere Kap. 1.

hinderungen« und psychischen Erkrankungen im Nationalsozialismus, die sogenannte »Euthanasie«, nicht nur chronologisch und personell das direkte Vorläuferprojekt der Shoah, der Ermordung der europäischen Jüd:innen, sondern verlief ideologisch komplementär dazu und war vom gleichen rassistischen Wahn angeleitet.⁸

Das Fortwirken von Behindertenfeindlichkeit auch nach der nationalsozialistischen Diktatur ebenso wie die Kontinuität von antisemitischen, rassistischen und queerfeindlichen Einstellungen ist allerdings ein Indiz dafür, dass es sich hierbei keineswegs um ein Problem handelt, das nur einen rechten politischen Rand betrifft. Vielmehr waren und sind Stereotype und Ausgrenzungsphantasien gegenüber Menschen mit geistigen »Behinderungen« tief im kollektiven Imaginären verwurzelt, und es ist in Deutschland hauptsächlich mutigen Aktivist:innen und Vordenker:innen zu verdanken, dass entmenslichendes Denken gegenüber »Behinderten« in den letzten Jahrzehnten aufgebrochen wurde und eine gesellschaftliche Inklusion institutionell zumindest zögerlich und schrittweise stattfindet.

In historischer und geistesgeschichtlicher Perspektive hat jüngst Dagmar Herzog die Ideologie der Behindertenfeindlichkeit seit dem 19. Jahrhundert, ihre vielfältige vermeintliche Rechtfertigung in medizinischen, psychologischen, ökonomischen und theologischen Diskursen und schließlich ihre Kulmination im »euthanasischen« Genozid der Nationalsozialisten in einer Monographie umfassend aufgearbeitet.⁹ Das vorliegende Buch beleuchtet komplementär dazu die normative und philosophische Seite der Diskriminierung von Menschen mit geistigen »Behinderungen« und das Fortbestehen einer gesellschaftlichen Ordnung, in der ihr Status als Ungleiche ungebrochen bleibt.

Eine philosophische und gesellschaftstheoretische Kritik am Ableismus und die Beschäftigung mit dem prekären und randständigen Status von Menschen mit geistigen »Behinderungen« wirft die Frage nach der Legitimität solch eines Sprechens *über* eine soziale Gruppe auf. Bin ich selbst als nicht»behinderte« Akademikerin überhaupt legitimiert dazu? In ihrem Essay *Das Problem, für andere zu sprechen*¹⁰ stellt Linda Martín Alcoff wichtige Überlegungen zu

8 Ebd., S. 124–134.

9 Ebd.

10 Linda Martín Alcoff, *Das Problem, für andere zu sprechen*, Stuttgart 2024 [1991].

dem Problem an, wie wir überhaupt für und über jene, die sich in einer marginalisierten Position befinden, sprechen können. Bean-spruchen wir damit nicht eine Interpretationsautorität, die wir nicht haben, weil uns die phänomenologische Inneneinsicht der anderen Position zwangsläufig immer ein Stück weit entgehen muss? Und schreiben wir ihre Verstummung und Unsichtbarmachung nicht sogar fort, wenn wir uns ihre Perspektive und Unterdrückungser-fahrung aneignen – und sei dies auch in solidarischer und emanzi-patorischer Absicht? Alcoff überprüft dazu verschiedene Argumen-te und warnt sowohl vor einem falschen und individualisierenden Essentialismus des Nur-für-sich-selber-sprechen-Könnens¹¹ als auch vor den Gefahren, die mit einer übergreifigen Aneignung der Positionen anderer verbunden sind.¹² Zwei ihrer Überlegungen will ich hier aufgreifen. Erstens argumentiert sie, dass ein ausschließliches Beharren auf der eigenen sozialen Position, die mit dem kom-pletten Verzicht darauf einhergeht, die Situation Anderer zu the-matisieren, ein vereinfachender Vermeidungshabitus ist. Denn eine solche Haltung der Abstinenz kann dazu führen, dass manche Aus-schlüsse oder Marginalisierungen unsichtbar und stumm bleiben, und bedeutet keineswegs automatisch, dass die Ausgeschlossenen dadurch mehr Sichtbarkeit und Hörbarkeit erlangen: »Allerdings wird ein Rückzug vom Sprechen [für Andere] nicht in allen Fäl-len zu einer Zunahme des empfänglichen Zuhörens führen.«¹³ Aus Angst vor Kritik und diskursiver Auseinandersetzung die Belange Anderer einfach auszuklammern und unbenannt zu lassen, wäre nach Alcoff die falsche Schlussfolgerung aus den hegemonialen und übergreifigen Gefahren des Sprechens für Andere:

Indes sind Fehler sowohl in theoretischer Untersuchung als auch in politi-schem Kampf unvermeidbar. Außerdem leisten sie oftmals einen eigenen Beitrag. Das Bestreben, ein absolutes Mittel zur Vermeidung von Fehlern

11 Manche Vertreter:innen einer sogenannten Identitätspolitik argumentieren für die These, dass sozial marginalisierte Gruppen *ausschließlich* für sich selber und die eigenen Belange sprechen können. Ihre Gegner:innen werfen ihnen eine damit einhergehende *cancel culture* vor. Gegen extreme Varianten einer »Iden-titätspolitik« argumentiert Omri Boehm, damit werde jede Möglichkeit eines wahrhaften Universalismus verunmöglicht. Vgl. Omri Boehm, *Radikaler Uni-versalismus. Jenseits von Identität*, Berlin 2022.

12 Alcoff, *Das Problem, für andere zu sprechen*, S. 26–28.

13 Ebd., S. 28.

zu finden, rührt wahrscheinlich nicht von dem Verlangen, kollektive Ziele voranzubringen, sondern von dem Verlangen nach persönlicher Beherrschung her, also dem Verlangen danach, sich eine privilegierte diskursive Stellung einzurichten, die weder untergraben noch angefochten werden kann und in der man somit Herrin der Situation ist.¹⁴

Auch Fehler in der Positionierung *für* Andere treiben den Erkenntnisgewinn weiter, wenn wir offen für die Revision unserer Überlegungen und Standpunkte bleiben und der Fremd- und Selbstkritik nicht aus dem Weg gehen.

Zweitens argumentiert Alcoff, dass soziale Positionen und Identitäten nie monolithisch festgeschrieben sind – es gibt keine »reine« Artikulation oder Theoretisierung solcher Positionen, sondern sie sind immer auch vermittelt, vorläufig, intersubjektiv geprägt und selbst sozial mitgeformt:

Wir [können] unsere vermittelnde Praxis, die unsere Erfahrungen interpretiert und konstruiert, nicht sauber von der Praxis anderer trennen [...]. Wir sind kollektiv in einem verworrenen, empfindlichen Netz gefangen, in dem jede Handlung, die ich vornehme, unabhängig davon, ob dies diskursiv oder auf andere Weise geschieht, die Spannung der vielen Fäden des Netzes, in dem sich auch die anderen bewegen, entweder strafft, unterbricht oder unverändert lässt.¹⁵

Alcoffs zwei Argumente über die empirische und normative Kurzschlüssigkeit, sich ganz auf die eigene Position zurückziehen zu wollen, und über die unausweichliche Vermitteltheit und Interaktivität von Positionen sind für die Frage einschlägig, wie wir *über* und *für* Menschen mit geistigen »Behinderungen« sprechen können, und ich will mich von ihren Annahmen in diesem Buch leiten lassen.

Viele von geistiger »Behinderung« betroffene Menschen können für sich selbst sprechen und ihre stigmatisierte gesellschaftliche Position und ihren lebensweltlichen Standpunkt besser artikulieren als irgendjemand anders – man denke an Sebastian Urbanskis Buch *Am Liebsten bin ich Hamlet*,¹⁶ an das Magazin *Andererseits*¹⁷ oder

¹⁴ Ebd., S. 36.

¹⁵ Ebd., S. 34 f.

¹⁶ Sebastian Urbanski, *Am liebsten bin ich Hamlet. Mit dem Downsyndrom mitten im Leben*, Frankfurt/M. 2015.

¹⁷ (<https://www.andererseits.org/>), letzter Zugriff 27. 2. 2025.

an die Zeitschrift *Ohrenkuss*.¹⁸ Solchen Darstellungen und Reflexionen von Behinderung Betroffener sollte in jedem Fall Vorrang gegeben werden. Allerdings gibt es auch von geistiger Behinderung Betroffene, etwa solche mit schweren Ausprägungsformen des Autismus (beispielsweise frühkindlicher Autismus), die sich sprachlich nicht eigenständig äußern können und daher auf Fürsprache und Vermittlung angewiesen sind, damit ihre Perspektiven überhaupt präsent sind. Hier ist es nicht nur legitim, sondern auch geboten, *für* sie zu sprechen, um gesellschaftliche Ignoranz und eine Perpetuierung von abwertenden Haltungen zu durchbrechen: »Jemand kann als Vertreterin oder Botschafterin über andere sprechen, wenn diese Personen nicht für sich selbst sprechen können.«¹⁹ Alcoff bezieht sich dabei auf Gayatri Spivak, die in ihrem berühmten Essay *Can the Subaltern Speak?* aufzeigt, dass eine hegemoniale Position bis in die Annahme hineinreichen kann, die von sozialer Marginalisierung und Ausgrenzung Betroffenen nun einfach zu Wort kommen zu lassen und ihnen vorurteilsfrei »zuzuhören«. Denn auch damit geht eine Vereinfachung einher, die vorgibt, die Position der Unterdrückten sei einfach »natürlich« vorhanden und artikulierbar – jenseits ihrer Prägung durch ebendiese sozialisierenden und subjektivierenden Strukturen der Unterdrückung. Die Perspektive der wohlmeinenden dominanten Mehrheit oder der Intellektuellen und ihre angenommene Selbsttransparenz wird dann den Unterdrückten naiverweise einfach analog unterstellt.²⁰

Wenn wir aber mit Alcoff an der Möglichkeit eines Für-Andere-Sprechens festhalten, dann muss dieses advokatorische Sprechen sich seiner eigenen Fehleranfälligkeit bewusst sein und sowohl selbstkritisch als auch offen für Fremdkritik bleiben. Das gilt auch für eine sozialphilosophische Thematisierung, die immer zwangsläufig ein Sprechen *über* Andere beinhaltet und gegen dessen Verkürzungen nicht immun ist:

18 <https://ohrenkuss.de/ohrenblog/page-1.html>, letzter Zugriff 27. 2. 2025.

19 Alcoff, *Das Problem, für andere zu sprechen*, S. 13.

20 »Die Banalität der von linken Intellektuellen erstellten Listen von um sich selbst wissenden, politisch klugen Subalternen ist offengelegt; indem sie sie repräsentieren, repräsentieren die Intellektuellen sich selbst als transparent.« Spivak schlägt dann statt eines »Sprechens für« oder eines bloßen Zuhörens ein »Sprechen zu« vor, das mit einem Verlernen der eigenen Privilegien einhergehen kann. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2008, S. 29 und S. 75.

Als Philosophinnen und Sozialtheoretiker sind wir dank unserer akademischen Stellung dazu autorisiert, Theorien zu entwickeln, die die Ideen, Bedürfnisse und Ziele von anderen ausdrücken und erfassen. Dennoch müssen wir beginnen, uns zu fragen, ob diese Autorisierung legitim ist. Ist die Praxis, für andere zu sprechen, jemals eine zulässige Praxis, und falls dem so ist: Was sind die Kriterien für ihre Gültigkeit? Ist es jemals zulässig, für andere zu sprechen, insbesondere dann, wenn sie anders oder weniger privilegiert sind als ich?²¹

Eingedenk dieser Fragen versuche ich eine philosophische Thematisierung von Ableismus zu leisten, die entlang zweier Linien verläuft, nämlich einer kritischen und einer versuchsweise konstruktiven. Einerseits ist die Philosophie disziplinar selbst in ableistische Diskriminierung verstrickt, da ein verkürztes und verdinglichendes Rationalitätsverständnis mit dazu beigetragen hat und immer noch dazu beiträgt, Menschen mit geistigen »Behinderungen« in ihrem Status als Gleiche zu entwerten und herabzusetzen. Im Hintergrund dieser entmenslichenden Konstellationen wirken kollektive Denkbilder über das gute und vernünftige Menschsein, die wesentlich durch die abendländische Philosophiegeschichte mitgeprägt sind.

Andererseits kann philosophische Reflexion aber auch eine äußerst produktive Rolle dabei spielen, *anders* über geistige Behinderung nachzudenken und die Koppelung von Menschenwürde und Menschsein an ein vordefiniertes Rationalitätsverständnis in Frage zu stellen. Damit lässt sich ein denkerischer Raum eröffnen, um Möglichkeiten auszuloten, wie sich menschliche Diversität ohne vordefinierende Hierarchien und Abwertungen gesellschaftlich und sozial entfalten kann. Hilfreich sind hier philosophische Quellen, die ein klassisches und verkürztes Menschenbild in Frage stellen, das die Fiktion des rein rationalen, selbstbestimmten, selbstgenügsamen und körperlich unversehrten Subjekts transportiert.

Die philosophische Beschäftigung mit dem Thema der geistigen Behinderung und des Ableismus ist deswegen unabdingbar, weil unsere historisch geformten, kulturell tradierten und sozial wirkenden Denkbestände vom richtigen, »normalen« oder gelungenen Menschsein tief in die Abwertung und Entmenslichung von »behinderten« Menschen verstrickt sind. Deshalb ist es wichtig, auch

21 Alcoff, *Das Problem, für andere zu sprechen*, S. 10.

philosophisch danach zu fragen, wie moralische Gleichheit theoretisch erfasst werden kann, ohne in die Dichotomie von Normalität und Anormalität zu kippen, und zu thematisieren, wie wir Menschen mit »Behinderung« in ihrem je individuellen Menschsein auf nicht verfehlte Weise begegnen können.

Dieses Buch verfolgt die Kernthese, dass die fortbestehende soziale Exklusion und die Stigmatisierung von Menschen mit geistigen »Behinderungen« nicht einfach nur ein Problem intentionaler »Behindertenfeindlichkeit« sind, sondern tiefer reichen und wesentlich auch dem Phantasma des selbstoptimierten, völlig rationalen und aus sozialen Bezügen herausgelösten und unverletzbaren Subjekts geschuldet sind – ein Phantasma, das sich in gegenwärtigen Gesellschaften als äußerst dominant erweist. Inklusion im Sinn einer gleichen gesellschaftlichen Teilhabe »behinderter« Menschen ist deswegen nicht nur durch ökonomische Maßnahmen wie die Eingliederungshilfe und institutionelle Arrangements in Schulen, am Arbeitsplatz oder in der Gestaltung öffentlicher Räume zu erreichen. Vielmehr ist die Realisierung einer inklusiven Gesellschaft in allererster Linie auf einen Wandel unseres kollektiven Imaginären angewiesen und macht es erforderlich, Denkbilder wirtschaftlicher Nützlichkeit, Aversionen gegen Abhängigkeitsbeziehungen und die Vorstellung individueller Vernunft erneut zu durchdenken und gegenläufige philosophische Ressourcen aufzurufen, die Menschen mit geistigen »Behinderungen« als gleichwertige Menschen ernst nehmen.

Die Pädagogen Wolfgang Jantzen und Georg Feuser waren in Deutschland seit den 1970er Jahren mit die ersten, die die intellektuelle Anstrengung auf sich nahmen, einen »nichtableistischen« Humanismus gedanklich voranzutreiben. In Dagmar Herzogs Worten: »Es war, als ob Jantzens und Feusers Botschaft lautete: Wir bestehen darauf, dass Menschen mit geistigen Behinderungen die Achtung verdienen, dass man mit nichts Geringerem als mit der ambitioniertesten, rigorosesten Philosophie über ihre Lage nachdenkt.«²²

Trotz gesellschaftlicher Umbrüche und rechtlicher Einschussbewegungen wie etwa durch die UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 können wir aber derzeit kaum davon sprechen, dass Men-

22 Herzog, *Eugenische Phantasmen*, S.157.