

Ethik unter erschwerten Bedingungen

Heilpädagogische Ethik als Orientierung in Grenzsituationen

■ Sabine Schäper

Das Leben und Arbeiten mit Menschen mit Behinderungen ist für professionell Begleitende mit vielen ethischen Fragestellungen verbunden. Diese Grenzsituationen können Ausgangspunkt sein für die Entwicklung einer Ethik engagierter Sorge, die letztlich allen Menschen zugutekommt: Das »gute Leben« ist nur als gemeinsames zu haben.

Ethische Reflexionskompetenz gilt inzwischen als unverzichtbare Basis professionellen Handelns in den unterschiedlichen Handlungsfeldern Sozialer Arbeit. In der Heilpädagogik wurden in den letzten 20 Jahren vor allem Grenzsituationen menschlichen Lebens als Kristallisationspunkte für ethische Fragen thematisiert, insbesondere in Bezug auf (bio-) ethische Entscheidungssituationen an den Grenzen des Lebens: Entscheidungen im Umfeld pränataler Diagnostik, der »fremdnützigen« Forschung an nicht zustimmungsfähigen Personen oder »verbrauchender« Forschung an menschlichen Embryonen, wie Fragen im Kontext von Sterbehilfe in Grenzsituationen am Lebensende (vgl. zusammenfassend: Dederich 2000; Graumann/Grüber 2006).

Dieser Beitrag möchte sich nicht der heilpädagogischen Perspektive auf ethische Entscheidungssituationen im Sinne der klassischen Dilemma-Szenarien widmen, sondern stellt die Frage nach einer ethisch verantworteten und ethisch flankierten Praxis im Umgang mit Menschen, die mit und an Grenzen leben. Nicht die Frage, unter welchen Umständen etwas ethisch erlaubt oder verboten wäre, steht im Zentrum, sondern die Frage, welche ethische Anforderung die Situation an Betroffene und Begleitende stellt – unabhängig von ihrem Ausgang. Daran schließt sich die Frage nach dem Status einer heilpädagogischen Ethik im Verhältnis zur Ethik Sozialer Arbeit an: Ist sie deren besonderer Anwendungs- oder Grenzfall oder besitzt sie einen eigenständigen Rang?

Zunächst gilt es, die Bezugssysteme zu klären, für deren trennscharfe Unterscheidung Vera Moser plädiert: Ethik als Dimension pädagogischer Theoriebildung, als ein »disziplinäres Wissen«, das »im Wissenschaftssystem hervorgebracht« werde, sei das eine, die Professionsethik als »Professionswissen«, das in der beruflichen Praxis und durch die Berufsverbände »erzeugt, transportiert und verwaltet« werde, das andere (Moser 2003, 65). Normative Orientierungen für Ersteres würden in der heilpädagogischen Theoriebildung aus (pädagogisch-) anthropologischen Grundannahmen deduziert (vgl. Moser 2003, 60).

Das gilt nicht weniger für die Praxis, in der der Rekurs auf ein spezifisches »Menschenbild« vielfach als ethische Grundlage etwa in Konzeptionen und Leitbildern von Trägern und sozialen Organisationen benannt wird. Anthropologische Grundaussagen bleiben aber bei näherem Hinsehen oft schlicht behauptet und dringen nicht vor bis zu den konkreten Herausforderungen der Alltagspraxis. So ist etwa die Behauptung eines unbedingten Lebensrechts von Menschen mit Behinderungen (nur) die notwendige, noch nicht die hinreichende Bedingung angesichts der Risiken, an der Teilhabe am Leben in unterschiedlicher Weise immer wieder gehindert zu werden. Das alltägliche Leben und Zusammenleben zu gestalten ist die Herausforderung, die ethische Orientierung braucht. Braucht es dazu eine Ethik, die primär idealtypische Prinzipien eines guten Lebens formuliert?

In grundlegenden Entwürfen einer heilpädagogischen Ethik finden sich dazu unterschiedliche Positionen:

- Dieter Gröschke erhebt in seiner tugendethisch fundierten Konzeption heilpädagogischer Ethik die Skepsis zu einer wichtigen Grundtugend: einen anthropologischen Skeptizismus, der das Humanum verteidigt und um seine permanente Bedrohung weiß (vgl. Gröschke 1993, 170).

Prof. Dr. theol. Sabine Schäper ist Diplom-Sozialpädagogin und Organisationsberaterin; sie hat zwölf Jahre Praxiserfahrungen in der Behindertenhilfe. Seit 2006 ist sie Hochschullehrerin für heilpädagogische Methodik und Intervention an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen, Abteilung Münster. E-Mail s.schaeper@katho-nrw.de

- Hajo Jakobs knüpft an die philosophische Tradition des Skeptizismus als philosophische Methode an, die die Differenz, zwischen der »optimistische[n] Illusion« einer besseren Gesellschaft und der Realität aufrecht erhält, statt sie nach einer Seite hin aufzulösen (Jakobs 1992, 105). Anthropologische Grundannahmen über das Wesen des Menschen eignen sich – so Jakobs – nicht als Bezugspunkt einer heilpädagogischen Ethik, solange sie von historisch-gesellschaftlichen Bedingungen abstrahieren. Vielmehr muss die »doppelte Differenz« der Anthropologie Ausgangspunkt ethischer Reflexion sein: die Differenz »zur tatsächlichen historisch-gesellschaftlichen Erscheinungsform (Lebenswirklichkeit) des Menschen wie zu einem (unerreichbaren) vollständigen und wahren Menschenbild (Ideal)« (Jakobs 1997, 112). Er schlägt schließlich vor, die individuumszentrierte Anthropologie zugunsten der Frage nach der ethischen Bedeutung der Sozialität und Intersubjektivität zu verabschieden. Diese Position erscheint im Blick auf Menschen in Grenzsituationen hilfreich: Sie löst sich von einseitigen Zuschreibungen und schützt vor der Falle, Menschsein graduell zu verstehen – als sei etwa das Menschsein eines Menschen, der im apallischen Syndrom (sog. Wachkoma) lebt, weniger ausgeprägt als das eines in allen Lebensbereichen (scheinbar) autonom handelnden, vernünftig denkenden Subjekts.

»Um das alltägliche Zusammenleben gestalten zu können, brauchen wir eine ethische Orientierung«

- Auch Emmanuel Lévinas stellt mit seiner phänomenologischen Ethik-Konzeption, auf die vielfach als Referenz einer heilpädagogischen Ethik rekurriert wird (vgl. u.a. Rösner 2002), die Dinge auf den Kopf: Die Ethik folgt nicht der Anthropologie, sondern: »Die ethische Beziehung stellt das Ich infrage. Diese Infragestellung geht vom Anderen aus«

(Lévinas 2003, 280). Und: »... früher als die Ebene der Ontologie ist die Ebene der Ethik« (ebd., 289). Die Begegnung mit dem Antlitz des Anderen (jedes und jeder Anderen) – es »spricht mit mir und fordert mich dadurch zu einer Beziehung auf« (ebd., 283) – liegt vor jeder Norm, sie stellt das Ich und jedes Bild vom Menschen radikal infrage und ruft das Ich in eine Verantwortung, die vor jeder bewussten Entscheidung steht und unausweichlich ist.

Grenzerfahrungen, nicht »Normalität« sind das Fundament der Ethik: Impulse der Care-Ethik

Der deduktive Weg ethischer Argumentation – die Ableitung von Aussagen über das, was zu tun ist, aus dem, was das Wesen des Menschen vorgeblich ausmacht – scheint wenig weiterführend, weil er für Fragen in der alltäglichen Begleitung von Menschen in Grenzsituationen keine Antworten liefert.

Die amerikanische Philosophin Eva Kittay plädiert in ihrem care-ethischen Konzept für eine grundlegende Umkehr der Optik: Nicht mehr eine irgendwie geartete »Normalität« menschlichen Seins oder ein abstraktes Bild vom Wesen des Menschen ist für sie Ausgangspunkt ethischer Reflexion, die dann Behinderung, Krankheit, Pflegebedürftigkeit, Abhängigkeit nur zum Ausnahmefall des Menschseins deklarieren kann. Vielmehr

muss das Leben mit Grenzen, das Leben in Abhängigkeit von Anderen Ausgangspunkt jeglicher ethischen Reflexion sein. Behinderung ist kein Grenz- oder Sonderfall, kein Anwendungs- und Bewährungsfall der Ethik, schon gar kein Ausnahmefall einer »allgemeinen« Anthropologie und Ethik, sondern ist der eigentliche Ort der Ethik. Gerade in der Erfahrung von

Behinderung, in der Beziehungsgestaltung mit Menschen mit Behinderungen, mit Menschen, die »unter erschwerten Bedingungen« (Paul Moor) leben, erweist sich unsere Moralität – und sie ist zugleich hier am deutlichsten angefragt.

»We are all some mother's child« (Kittay 1999, 68) - Jeder Mensch ist das Kind einer Mutter. Mit diesem zentralen Satz ihres ethischen Konzeptes macht Kittay darauf aufmerksam, dass jeder Mensch in bestimmten Situationen auf mütterlich-väterliche Fürsorge angewiesen ist. Unabhängigkeit und Autonomie sind daher nicht der »Normalfall«, sondern eher die Ausnahme menschlicher Existenz. In der Übernahme von Verantwortung geht es nicht um eine Reziprozität als Tausch oder Vertrag (»exchange reciprocity«), sondern um die verbindende Reziprozität (»reciprocity-in-connection«) (Kittay 1999, 67). Mütterlich-väterliche Sorge wird zum Paradigma (auch professioneller) sorgender Beziehungen, in denen Verletzlichkeit und Abhängigkeit zentral sind. Damit ist keine entmündigende, kontrollierende Überfürsorge gemeint, es geht vielmehr um das Eingeständnis, dass das Sorgen und Umsorgtwerden eine zentrale Grunderfahrung des Menschseins ist, die ethos-stiftende Qualität besitzt. Diese Ethik basiert auf der ungleichen Verletzlichkeit und Abhängigkeit einerseits und auf der moralischen Kompetenz des Menschen, auf die Bedürftigkeit anderer adäquat zu reagieren, andererseits: »We need to shift our vision and see society as constituted by the nested dependencies that require a concept of justice between persons who are equal in their connectedness but unequal in their vulnerability ...« (Kittay 1995, zitiert bei Conradi 2001, 146).

Innerhalb der Care-Ethik hat Joan Tronto diese umgekehrte Perspektive – einen induktiven Weg der Gewinnung ethischer Orientierung – konkretisiert: Sie leitet aus den Erfahrungen in sorgenden Beziehungen und deren Qualitäten, dem »Prozess engagierter Sorge« ab, worauf es im Zusammenleben von Menschen generell ankommt:

- Aus dem Aspekt der Anteilnahme (»caring about«), der Wahrnehmung der Bedürftigkeit des Anderen, lassen sich die Aufmerksamkeit als wichtige Grundtugend ableiten, wie deren Übertreibungen in Formen der Selbstausbeutung kritisieren (Tronto 1993, 131). ▶

- Die tatsächliche Unterstützung (»taking care of«) des Anderen setzt die Übernahme von Verantwortung voraus und macht Verantwortlichkeit (responsibility) zu einem wichtigen Kennzeichen der Praxis der Fürsorge.
- Die sorgende Tätigkeit in der Beziehung selbst (die Tätigkeit des »care-giving«) braucht (fachlich fundierte) Kompetenz ebenso wie ein Bewusstsein der Grenzen der eigenen Kompetenz.
- Und schließlich zeichnet sich die Praxis der Fürsorge aus durch die Reaktion (»care-receiving«) des Anderen, die auf die Qualität der Resonanz (anstelle einer tauschähnlichen Wechselseitigkeit oder Gleichheit) als zentrales Element hinweist.

Die Trennung zwischen ethischer Erkenntnis und professionellem ethischem Handeln, wie sie Moser hervorhebt, ist damit nicht aufgehoben, die Elemente erhalten aber eine andere Zuordnung: Die Erfahrungen in helfenden Beziehungen sind der Ort, an dem sich ethische Erkenntnis generiert – sie ist nicht deren Anwendungsfall. Der oder die Andere sind damit auch nicht mehr primär Adressat der eigenen Moral oder Opfer unmoralischen Verhaltens, sondern lebendiges Gegenüber, das dazu auffordert, in Beziehung zu treten, zu antworten. Ethik reflektiert dann weniger das Wesen eines Anderen oder das Wesen des Menschen überhaupt, sondern primär die Gefährdungen und Risiken in (helfenden) Beziehungen, das, was zwischen den Individuen geschieht.

Eine solche care-ethische Fundierung heilpädagogischer Ethik erweist sich als überlegen gegenüber einer advokatorischen Ethik, wie sie Brumlik formuliert hat: Wenn Menschen mit Behinderungen für sich und ihre Interessen nicht selbst eintreten könnten (ähnlich wie Kinder), müssten sie advokatorisch durch einen anderen vertreten werden (vgl. Brumlik 2004). Die Care-Ethik bietet Begleitenden an, sich nicht primär als Advokaten, als Fürsprecher für Andere zu verstehen, sondern sich selbst als Bedürftige wahrzunehmen und für die elementaren Lebensinteressen gemeinsam einzutreten.

Jenseits der »dialogischen Idylle«: sozialetische Aspekte

Der Ansatz von Eva Kittay macht noch auf einen weiteren wichtigen Aspekt auf-

merksam: die Verantwortung der Gesellschaft für die Sorge für die »care-giver« oder »dependency worker«, für diejenigen, die die alltägliche Arbeit der Fürsorge übernehmen: Eltern und Angehörige, Assistentinnen und Assistenten, Begleiterinnen und Begleiter. »For the dependency worker to meet her responsibilities to another, it must be the responsibility of the larger social order to provide a structure whereby she, too, may be treated as a mother's child.« (Kittay 1999, 70) Sie bedürfen des besonderen Schutzes durch die Gesellschaft. Sie brauchen Anerkennung, Unterstützung, Wertschätzung, Räume zur Reflexion ihrer Erfahrungen, ihrer Hoffnungen und Zweifel. Kittay macht damit auf die soziale Isolation und die fehlende Unterstützung für Angehörige von Menschen mit Behinderungen und andere (auch professionell) Begleitende aufmerksam.

Dies führt letztlich in eine »public ethic of care« (ebd., 128), eine gesellschaftlich getragene Verantwortung. Diese über die dyadische Beziehung hinausweisende Perspektive schützt zugleich vor einer allzu idealisierten Vorstellung einer »dialogische[n] Idylle« (Bedorf 2005, 51) oder eines »romantic couple« (Merleau 2004, 13). Erst die »symbolische Ordnung des Dritten«, in die die interpersonale Verantwortung einzubetten ist, sichert letztlich Subjektivität: »Gerechtigkeit zu üben, bedeutet dann, den Appell des Anderen in der Komplexität der Institutionen und des Rechts nicht untergehen zu lassen und zugleich der Maßlosigkeit dieses Appells Grenzen zu setzen.« (Bedorf 2005, 54)

Als Konkretion der sozialetischen Perspektive bietet sich die 2008 in Kraft getretene UN-Deklaration der Rechte von Menschen mit Behinderungen an. Anders als in der Disziplinentwicklung Sozialer Arbeit, in der ein menschenrechtsbasiertes Selbstverständnis den Rang eines »weltumspannenden professionellen Code[s]« erlangt hat (Staub-Bernasconi 2007, 24), beginnt die Heilpädagogik gerade erst, diese Perspektive auch ethisch deutlicher in den Fokus zu nehmen.

Der in der UN-Deklaration zentrale Begriff der Teilhabe könnte ebenso »weltumspannende« Leitidee einer professionellen heilpädagogischen Praxis sein, die Grenzerfahrungen der verweigerten oder erschwerten Teilhabe auf der intersubjektiven, institutionellen und gesellschaft-

lichen Ebene zum Ausgangspunkt ethisch reflektierten und verantworteten Handelns macht. Der ebenfalls im internationalen Kontext zunehmend aufgenommene Leitbegriff der Inklusion kann diese Perspektive flankieren, wenn man ihn im Sinne Julie Allens als (sozial-) ethisches Projekt versteht: Inklusion wäre nicht etwas, das wir – als die vermeintlich Nicht-Betroffenen – für die anderen tun, sondern etwas, das wir mit uns selbst tun: Wir setzen uns Grenzerfahrungen und der Verunsicherung unserer professionellen Rolle aus, rücken damit aber die Lebendigkeit des Lebens in den Mittelpunkt, einschließlich seiner Gefahren und unerwarteten Wendungen. Inklusion als ethisches Projekt beinhaltet dann eine neue Weise von Optimismus, die spirituell genannt werden kann: eine politische Spiritualität, die auf die Transformation der Beziehungen zu sich selbst und zu Anderen gerichtet ist.

Ethik im Ausgang von Grenzerfahrungen – über die Heilpädagogik hinaus

Mit den Impulsen der Care-Ethik führt die Bedeutung einer heilpädagogischen Ethik – als einer Ethik, die »unter erschwerenden Bedingungen«, an Grenzerfahrungen ihren Ausgang nimmt – zugleich über heilpädagogische Ethik im Sinne einer Sonder-Ethik hinaus: Heilpädagogische Ethik ist mehr als eine Ethik für die heilpädagogische Praxis.

Sie generiert ethisches Wissen nicht im Wissenschaftssystem, sondern induktiv. Wenn es gelingt, dieses Verständnis von Ethik als Einladung an andere Professionen zu formulieren, kann die Relevanz von Grenzerfahrungen für ethische Reflexion auch andere Professionsethiken bereichern – im Sinne einer Einladung, Erfahrungen an den Grenzen des Lebens als ein Konstitutivum menschlichen Lebens zu teilen. Leitlinien einer Professionsethik für unterschiedliche Handlungsfelder könnten dann sein:

1 Das »gute Leben« ist nur als gemeinsames zu haben. Die Begleitung von Menschen, deren Teilhabe eingeschränkt wird, ist eine gesamtgesellschaftliche Verantwortung, die die Bedürfnisse der Klienten und Begleitenden gleichermaßen in den Blick nimmt.

2. Die Reflexion von Beziehungserfahrungen an Grenzen als »reciprocity-in-connection« schützt vor einem Verständnis professioneller Beziehungen als Tauschbeziehungen einerseits und vor der (Selbst-) Ausbeutung von Menschen in fürsorgenden Beziehungen und helfenden Berufen andererseits.

3. Die Leitbegriffe der Teilhabe und der Inklusion laden ein zur Leitidee einer gerechten Gesellschaft, die die gleichberechtigten Bedürfnisse und Lebensinteressen aller zu berücksichtigen versucht und sich dabei der ungleichen Verletzlichkeit und Abhängigkeit von Menschen bewusst ist.

4. Eine ethisch verantwortete professionelle Praxis macht Grundrechte deutlich, deckt Grundrechtsverletzungen auf und unterstützt Menschen in der Geltendmachung und Durchsetzung ihrer Rechte. Im Blick auf die Forderungen der Menschenrechtsdeklaration gibt es in Deutschland erheblichen Handlungsbedarf.

Eine (nicht nur) heilpädagogische Ethik kann den Prozess der Umsetzung von Grundrechten so flankieren, dass gerade die schwierigen Grenzsituationen in den Blick genommen werden und der Anspruch der Menschenrechte nicht vorschnell für erfüllt erklärt wird. ♦

Literatur

Allen, Julie (2005): Inclusion as an Ethical Project, in: Tremain, Shelley (Hg.) (2005): Foucault and the Government of Disability, Ann Arbor, 281-297.

Bedorf, Thomas (2005): Die Gerechtigkeit des Dritten. Konturen eines Problems, in: O. Neumaier/C. Sedmak/M. Zichy (Hg.): Philosophische Perspektiven, Frankfurt am Main/Lancaster, 50-55.

Brumlik, Micha (2004): Advokatorische Ethik, 2. Aufl., Berlin.

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

Dederich, Markus (2000): Behinderung – Medizin – Ethik. Behindertenpädagogische Reflexionen zu Grenzsituationen am Anfang und Ende des Lebens, Bad Heilbrunn.

Graumann, Sigrid/Grüber, Katrin (2006): Biomedizin im Kontext. Beiträge aus dem Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft, Münster.

Gröschke, Dieter (1993): Praktische Ethik der Heilpädagogik, Bad Heilbrunn.

Jakobs, Hajo (1997): Heilpädagogik zwischen Anthropologie und Ethik, Bern u. a.

Kittay, Eva Feder (1999): Love's Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency, New York/London.

Lévinas, Emmanuel (2003): Totalität und Unendlichkeit, Freiburg im Breisgau/München.

Merleau, Chloë Taylor (2004): Levinasian Ethics and Feminist Ethics of Care. Internet <http://www.sspp.us/Protected-Essays/2004-SPEP-Merleau.doc>.

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

Rösner, Hans-Uwe (2002): Jenseits moralisierender Anerkennung. Reflexionen zum Verhältnis von Macht und Behindertsein, Frankfurt am Main.

Staub-Bernasconi, Silvia (2007): Soziale Arbeit: Dienstleistung oder Menschenrechtsprofession? Zum Selbstverständnis Sozialer Arbeit in Deutschland mit einem Seitenblick auf die internationale Diskussionslandschaft, in: A. Lob-Hüdepohl/W. Lesch (2007): Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch, Paderborn, 20-53.

Tronto, Joan (1993): Moral boundaries: a political argument for an ethic of care, New York/London.

Forschung und Entwicklung in der Sozialwirtschaft



Wohlfahrtsarrangements

Neue Wege in der Sozialwirtschaft

Herausgegeben von
Prof. Dr. Wolf Rainer Wendt

2010, Band 6, 132 S., brosch.,
ca. 24,- €, ISBN 978-3-8329-5244-0
Erscheint ca. Januar 2010

Sozialdienste kooperieren mit ihren Nutzern. Der Band erörtert Arrangements, in denen Versorgungsangebote auf besondere, sich verändernde Bedarfslagen zugeschnitten werden. Innovative Formen der Wohlfahrtsproduktion werden in theoretischen Beiträgen sowie anhand empirischer Beispiele aus der Jugend- und Sozialhilfe untersucht.

Die Autoren

Prof. Dr. Wolf Rainer Wendt | Prof.
Dr. Dr. Herbert Schubert | Alina
Kirschniok | Prof. Dr. Volker Brinkmann | Prof. Dr. Ludger Kolhoff



Nomos

Bitte bestellen Sie im Buchhandel oder
versandkostenfrei unter ► www.nomos-shop.de